

مجموعہ مصنفات

حکیم شمس آقا علی مدرس طهرانی

جلد اول:

تعلیقات اسرار

مقدمہ تعلیم، تصحیح و تحقیق

محسن کدیور

مجموعه مصنفات

حكيم مؤسس
آقا علی مدرس طهرانی

(۱۳۰۷-۱۲۳۴ ه.ق)

جلد دوم:

رسائل و تعلیقات

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

مجموعه مصنفات

حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی

جلد دوم:

رسائل و تعلیقات

مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق

محسن کدیور



انتشارات اطلاعات

تهران - ۱۳۷۸

کدیور، محسن، ۱۳۳۸ -

مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی
(۱۳۰۷-۱۲۳۴ ه.ق.) / مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور --
تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.

ج ۳: عکس.

مندرجات: ج ۱. تعلیقات اسفار -- ج ۲. رسائل و تعلیقات -- ج ۳. رسائل
فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات.
کتابنامه.

۱. فلسفه اسلامی، ۲. زنوزی، علی بن عبدالله، ۱۲۳۴-۱۳۰۷ ق --
سرگزشتنامه. الف. عنوان.

۱۸۹/۱

B

م ۴۱۵ ک

کتابخانه مؤسسه اطلاعات



کدیور، محسن

مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی

جلد دوم: رسائل و تعلیقات

چاپ اول: ۱۳۷۸

تعداد: ۳۱۵۰ نسخه

حروفچینی، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

همه حقوق محفوظ است

ISBN 964 - 423 - 414 - 6 (vol. 2)

شابک ۶-۴۱۴-۴۲۳-۹۶۴ (جلد ۲)

ISBN 964 - 423 - 412 - X (3 vol. set)

شابک X-۴۱۲-۴۲۳-۹۶۴ (دوره ۳ جلدی)

تقدیم به همسرِ همراه و فداکارم

«هان ای خردمند، تا کی در زاویهٔ خمبول نشسته، جواهر معارف
 و لالی حقائق را در گنجینهٔ خاطر مستور داشته‌ای، ... به جلو
 عیان آور آنچه را که مدتها در مخزن ضمیر مستور ساخته‌ای، و به
 محضر شهود آور آنچه را که سالها در مکمن خاطر مخفی داشته‌ای،
 تا در نظر اهل بصیرت جلوه‌گری نماید، و دلهای صاحبان معرفت و
 حکمت را منور و روشن گرداند.»

آقا علی مدرس طهرانی، ذی القعدة ۱۳۰۷
 مقدمه شرح اسرار الآیات ملا صدرا (آخرین اثر)

آینهٔ حق نماست جلوهٔ رخسار یار	عقدۀ مشکل گشاست حلقۀ گیسوی دوست
سلسله‌ها، حلقه‌ها کاش به حلقم زنند	سلسله‌گر زلف یار، حلقه اگر موی دوست
	آقا علی مدرس طهرانی



حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی (۱۳۰۷-۱۳۳۴ ه.ق.)

فهرست اجمالي

۱۳

مقدمه

القسم الاول: الرسائل العربية

۶۷

۱- رسالة في التوحيد

۸۵

۲- رسالة سبيل الرشاد في اثبات المعاد

۱۴۳

۳- رسالة في الوجود الرابط

۱۹۳

۴- رسالة في مباحث الحمل

القسم الثاني: التعليقات الفلسفية

الصنف الاول: تعليقات على كتب صدر المتألهين

۲۷۱

۵- تعليقات الشواهد الربوبية

۳۱۳

۶- تعليقات على شرح الهداية الاثيرية

۳۴۱

۷- تعليقات على حواشي الهيات الشفاء

۳۵۳

۸- تعليقات على حواشي شرح حكمة الاشراق

الصنف الثاني: تعليقات على كتب الفياض اللاهيجي

۳۷۳

۹- تعليقات شوارق الالهام

۴۹۱

۱۰- تعليقات على حواشي شرح الاشارات

الصف الثالث : تعليقات على كتب والده المدرس الزنوزي

١١- تعليقات على حواشي والده على حواشي عبدالرزاق اللاهيجي على شرح التجريد ٥٠١

١٢- تعليقات لمعات الهيه ٥٠٧

الصف الرابع : تعليقات مختصرة اخرى

١٣- تعلية على حاشية الآقا جمال الدين الخوانساري على حواشي الخفري على شرح التجريد للقوقشي ٥٢٧

١٤- تعلية على حاشية رسالة سر القدر ٥٣١

نمايه ها ٥٣٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خاتم انبيائه محمد و على اهل بيته الطاهرين
جلد دوم مجموعه مصنفات حكيم مؤسس آقاعلى مدرس طهرانى شامل چهار
رساله عربى و تعليقات برده كتاب فلسفى است. در اين مقدمه پس از اشاره اى گذرا به احوال
آقاعلى به مشخصات عمومى اين چهارده اثر و نحوه تنظيم آنها مى پردازيم، سپس در باره هر
اثر نكات ذيل مورد بحث قرار مى گيرد: عنوان اثر، چگونگى معرفى آن در مجموعه هاى
كتابشناختى، مشخصات كامل نسخه هاى خطى، پيشينه چاپ، بررسى نحوه انتساب به
آقاعلى و بالاخره تحليل محتواى هر اثر.

حكيم مؤسس در يك نگاه^۱

نام: آقاعلى مدرس طهرانى

القاب: حكيم مؤسس، استاد الاساتيد، حكيم الهى

تاريخ تولد: ذى قعدة ۱۲۳۴ هجرى قمرى (۱۱۹۷ هجرى شمسى، ۱۸۱۸

ميلادى)

۱. در مقدمه مجموعه در آغاز جلد اول به تفصيل در باره احوال و آثار آقاعلى بحث کرده ايم.

محل تولد: اصفهان

نام پدر: ملا عبدالله مدرس زنوزی (متوفی ۱۲۵۷ ه.ق. تهران)

تاریخ وفات: ۱۷ ذی قعدة ۱۳۰۷ هجری قمری (۱۲۶۸ هجری شمسی، ۱۸۸۹ میلادی) تهران.

مدفن: شهر ری، بین مرقد حضرت عبدالعظیم و امامزاده حمزه.

اساتید: ملا عبدالله مدرس زنوزی (معقول و منقول)، میرزا محمد حسن نوری، ملا آقا قزوینی، سید رضی لاریجانی، ملا محمد جعفر لاهیجی لنگرودی، حاج محمد ابراهیم نقشه فروش و میرزا حسن آشتیانی (منقول).

حوزه های تحصیل: تهران (مقدمات، منقول، معقول)، عتبات (منقول)، اصفهان (معقول)، قزوین (معقول)، تهران (منقول).

تدریس: حوزه تهران، حدود ۴۰ سال، (از جمله مدرسه قاسم خان، مدرس رسمی مدرسه سپهسالار بیش از ۲۰ سال)

مواد درسی: حکمت متعالیه (اسفار، شرح الهدایه الاثریه، الشواهد، الهیات شفا، المبدء والمعاد، شرح حکمة الاشراق)، کلام، ریاضیات، فقه استدلالی.

مهمترین شاگردان: میرزا محمد باقر اصطهباناتی، حیدرقلی خان قاجار نهاوندی، میرزا احسن کرمانشاهی، میرزا هاشم اشکوری، میرزا علی اکبر حکمی یزدی، شیخ غلامعلی شیرازی، شیخ علی نوری، میرزا طاهر تنکابنی، میرزا الطیف علی صدرالفاضل، ملا نظر علی طالقانی، شیخ عبدالنبی مازندرانی، میرزا حسن آشتیانی.

خصوصیات ظاهری: قصیر القامه، صغیر الجثه.

اخلاق و منش: متواضع، مذهب، اشتغال دائمی به عبادات و سنن، مشهور به نظر صائب در استخاره به قرآن کریم و اخبار از ضمیر.

حکمای معاصر: حاج ملاهادی سبزواری (م ۱۲۸۹)، آقا محمد رضا قمشه ای (م ۱۳۰۶)، میرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۴) میرزا حسین سبزواری.

دیگر معاصران: شیخ آقا بزرگ طهرانی، بدیع الملک میرزا، محمد حسن خان اعتماد السلطنه، حاج محمد کریمخان کرمانی، کنت دوگوبینو، ناصر الدین شاه قاجار.

مهمترین آثار: بدایع الحکم، تعلیقات الاسفار، رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، رساله فی مباحث الحمل، رساله فی الوجود الرابط، تعلیقات الشوارق.

مهمترین ابتکارات فلسفی؛ رأی تازه یا تقریر جدید در مباحث: معاد جسمانی، اعتبارات ماهیت، حمل، وجود رابط، علم، معقولات ثانیة فلسفیه، حرکت جوهری و موضوع آن، عوارض ذاتی در بحث موضوع علم، اصالت وجود، بساطت وجود، تشکیک وجود، وجود صرف بودن نفس و مافوق آن، اتحاد وجودی اعراض با موضوعات، اتمیت نظام عالم امکان، حرکت روح در آخرت، اتحاد قوس صعودی با قوس نزولی.

امتیازات فلسفی: ۱- صاحب ابتکار در چندین مسئله فلسفی و براهین و تقریرات تازه در پیش از ده مسئله فلسفی.

۲- از چیره دست ترین شارحان آراء صدر المتألهین و مبانی حکمت متعالیه.

۳- بدایع الحکم پس از اسفار مهمترین کتاب حکمت متعالیه و از مهمترین کتب فلسفی به زبان فارسی است.

۴- اولین گام در فلسفه مقایسه ای بیان تفکر شرق و غرب در ایران.

جایگاه علمی: پس از صدر المتألهین، به همراهی ملاعلی نوری، حاج ملاهادی سبزواری، آقا محمد رضا قمشه ای یکی از پنج چهره شاخص حکمت متعالیه محسوب می شود. بلکه از زاویه برهانی پس از ملا صدرا مهمترین فیلسوف پنج قرن اخیر جهان اسلام است.

رسائل عربی و تعلیقات فلسفی

جلد اول مجموعه مصنفات حکیم مؤسس یک سوره به تعلیقات اسفار اختصاص یافت. طبیعی است که جلد دوم را بار رسائل اسفاری که تعلیقات بلند بر آمده از این «کتاب مستطاب»^۱ هستند، آغاز کنیم؛ یعنی «رساله فی التوحید» و «رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد». فارغ از ترتیب مواضع این دو تعلیقه در اسفار، شروع این جلد را با مباحث مبدء و

۱. آقا علی غالباً از اسفار با این تعبیر در آثار خود یاد کرده است.

معاد مغتنم دانستیم. «رسالة فی الوجود الرباط» و «رسالة فی مباحث الحمل» دو رساله دیگر فلسفی حکیم مؤسس را در دنبال آوردیم. فارغ از این چهار رساله فلسفی عربی، دو تعلیقه بلند «فی العلة والمعلول» و «فی طریقه الصدیقین» را در ضمن جلد اول و در قالب تعلیقه ذکر کردیم، چرا که نه در بیان آقا علی و نه در کلمات شاگردانش عنوان رساله را نیافته بودند، اگر چه چنین صلاحیتی را داشتند. تعلیقه «فی ان النفس کل القوی» نیز کوتاه تر از آن بود که نام رساله بخود بگیرد. رسائل باقیمانده حکیم مؤسس در فلسفه (که یا به زبان فارسی است، یا حداقل بخشی از آن فارسی است) به لحاظ اعتبار استناد در سطح رسائل اربعه عربی نیستند، لذا ترجیح دادیم جلد دوم مجموعه مصنفات را با دو رساله اول که به لحاظ کثرت نسخ خطی در میان آثار حکیم مؤسس بی مانند هستند، همراه با دو رساله اخیر که پس از بدایع الحکم و تعلیقات الاسفار از مهمترین آثار مدرس طهرانی به حساب می آیند، آغاز کنیم.

تمامی تعلیقات آقا علی بر کتب فلسفی در این مجلد گردآوری شده است. شرح اسرار الآیات ملا صدرا از مقدمه فراتر نرفته و تقریظ مفاتیح الغیب نیز در عداد این تعلیقات قرار نمی گیرند. این تعلیقات فلسفی را به چهار صنف تقسیم کردیم. صنف اول به تعلیقات آثار صدر المتألهین اختصاص یافت، در صنف دوم تعلیقات آثار فیاض لاهیجی آمده است. تعلیقات شوارق الالهام مفصل ترین اثر این جلد در این صنف قرار دارد. در صنف سوم تعلیقات آثار والد مکرم آقا علی، مدرس زنوزی گرد آمده، تعلیقات لمعات الهیه تنها اثر فارسی این مجلد است. و بالاخره صنف چهارم به دو تعلیقه مختصر آقا علی اختصاص یافته است. به استثنای تعلیقات الشواهد الربوبیه و تعلیقات شوارق الالهام، نسخه اصل دیگر تعلیقات به خط حکیم مؤسس در دست است و این نکته به اعتبار آثار این مجلد می افزاید. در دنبال، مشخصات و محتوای هر یک از چهار ده اثر این مجلد را به تفکیک مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. رسالة فی التوحید

دیگر عناوین دیگر این رساله عبارتند از «رسالة فی مسئله التوحید»، «الرسالة التوحیدیة» و «رسالة توحیدیة». از این رساله شش نسخه خطی به شرح ذیل شناسایی کرده ایم:

نسخه اول: مجموعه خطی شماره ۵۵۸۸ کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی در قم (صفحه ۱۲۶ تا ۱۳۶) تاریخ کتابت جمادی الاخری ۱۲۹۴ هـ.ق. نام کاتب مشخص نیست. (ش)

نسخه دوم: مجموعه خطی شماره ۱۱۰ کتابخانه مدرسه علمیه ولی عصر (عج) خوانسار، کاتب: محمدعلی شریف خوانساری، تاریخ کتابت بین ۱۲۹۱ تا ۱۲۹۵ هـ.ق. این نسخه حاوی مقدمه ای فاخر و ادیبانه به سبک مقدمه اسفار است که توسط یکی از شاگردان آقا علی به رشته تحریر در آمده است. (خ)

نسخه سوم: مجموعه خطی شماره ۱۱۹۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی مجموعه سید صادق طباطبایی (ورق ۱۳۶ تا ۱۶۱)، تاریخ کتابت بین ۱۲۹۲ تا ۱۲۹۶ هـ.ق. نام کاتب مشخص نیست. (ط)

نسخه چهارم: مجموعه خطی شماره ۹۶۴۶ کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد، کاتب محمدعلی کرمانشاهی، تاریخ کتابت ۱۲۹۶ هـ.ق. این نسخه نیز مانند نسخه دوم حاوی مقدمه ادیبانه شاگرد آقا علی است. (ک)

نسخه پنجم: مجموعه خطی شماره ۵۹۲ کتابخانه ملی ملک تهران، که به عنوان «حاشیه علی کتاب فی الحکمة» ثبت شده است. فاقد تاریخ کتابت و نام کاتب است. نخستین رساله این مجموعه به امر شیخ علی مدرس نوری (شیخ الشوارق) از شاگردان آقا علی و توسط یکی از شاگردان وی استنساخ شده است. در این مجموعه بخش قابل توجهی از تعلیقات آقا علی بر اسفار نیز موجود است. تنها در این نسخه موضع این تعلیقه در اسفار مشخص شده، چرا که این رساله در حاشیه قول صدر المتألهین «هذا بعینه کمسئله التوحید هذه من غوامض المسائل الالهية»^۱ (الاسفار، السفر الرابع، الباب الخامس، الفصل الرابع فی ان النفس کل القوی) نگاشته شده است. (م)

نسخه ششم: مجموعه خطی شماره ۱۹۷۴۵ کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد، فاقد تاریخ کتابت، کاتب سید احمد صفایی صاحب کشف الاستار (متوفی ۱۳۵۹ هـ.ق) که

در هاشم آغاز آن چند سطر از اواسط مقدمه پیش گفته آمده است. (ص)

باتوجه به تاریخ کتابت نسخ شش گانه، این رساله قبل از ۱۲۹۴ هجری قمری تدوین شده، با عنایت به سه اشاره «تلك التعليقات»، «اوائل الكتاب» و «الذی ذکره قدس سره» تعلیقه شماره ۱۵۷۴ اسفار است که در مجلد اول مجموعه مصنفات در جای خود به آن اشاره کردیم. این تعلیقه بلند در زمان حیات حکیم مؤسس به صورت رساله مستقلی در آمده، مقدمه فاخری نیز توسط یکی از شاگردان آقاعلی به آن اضافه شده است. در این مقدمه از بی دانشی اهل زمانه گلایه شده: «من در بعضی مجالس به کسانی مبتلا هستم که در معقولات بحث می کنند، در حالیکه محسوسات را نمی شناسند، بسیاری اوقات در مسئله توحید سخن می گویند، در حالیکه ندانسته آراء اشاعره و معتزله را بر زبان می رانند».

از این رساله در آثار آقاعلی یا در مجموعه های کتابشناختی از قبیل الذریعة سخنی به میان نیامده است. این عدم ذکر با توجه به شمرده شدن این رساله از تعلیقات الاسفار پذیرفتنی است و با عنایت به شیوه نگارش، سطح مطلب و نیز شهادت کاتبان شناخته شده نسخ مختلف رساله از قبیل محمدعلی شریف خوانساری، محمدعلی کرمانشاهی و سید احمد صفایی (که آثار دیگری از آقاعلی به خط آنها موجود است) تردیدی در انتساب این رساله به آقاعلی باقی نمی گذارد. هر چند این رساله با ارزش در گنجینه نسخ خطی از دیدگان مخفی مانده بود. «رسالة فی التوحید» برای نخستین بار سال گذشته توسط راقم این سطور بر اساس سه نسخه تصحیح و در مجله خردنامه صدر منتشر شد^۱ و اکنون با اصلاح کاستی های آن بر اساس شش نسخه در این مجموعه توفیق نشر می یابد.

«رسالة فی التوحید» شامل سیزده فصل است، که از عناوین متنوع به جای فصل استفاده کرده و در هر فصل به یکی از مقدمات مسئله توحید پرداخته است. در این رساله حکیم مؤسس می کوشد تا تصویری عمیق، صحیح و مورد تأیید قرآن کریم از مسئله اساسی توحید ارائه کند و اندیشه دینی را از باورهای معتزلی، اشعری، ثنوی، مانوی،

۱. فصلنامه خردنامه صدر، شماره ۸ و ۹، بهار ۱۳۷۶، تهران.

دهری، طبیعی و یهودی پالایش نماید و بنایی رفیع را بر اساس حکمت متعالیه بنیاد نهد. اگر بتوان هر فصل رساله را در یکی دو جمله خلاصه کرد، چکیده رساله را می توان به شکل زیر در سیزده گزاره گزارش نمود:

۱- عدم- از آن حیث که عدم است- نه حکمی بر آن بار می شود، نه خبری از آن داده می شود.

۲- ماهیت از حیث ماهویش، جز خودش نیست و همه آنچه خارج از ذات اوست از جمله وجود و عدم از او سلب می شود، نه ماهیت بالذات مجعول است و نه اتصاف ماهیت به وجود. جعل تنها به وجود تعلق می گیرد و ماهیت بالتبع و بالعرض مجعول می شود.

۳- وجود- که بذاته موجود است- کثرتش به وحدتش باز می گردد. چرا که وجود امری بسیط است. این دو امر با هم پذیرفته نمی شوند، مگر اینکه وجود را حقیقتی تشکیکی بدانیم. جاعل- فی حد ذاته- تمامیت و حد تام مجعول است و مجعول حد ناقص جاعل می باشد.

۴- ماهیت- به علت فقدان تقرر ذاتی- برای وقوع. فاقد اولویت ذاتیه (کافیه و غیر کافیه) است، بدون مرجح خارجی، ماهیت ثبوت و تقرر نمی یابد.

۵- ماهیت تنها در صورتی موجود می شود، که از جانب مرجح خارجی، «واجب» شود (الشیء ما لم یجب لم یوجد) و تنها در صورتی معلوم می شود که از جانب مرجح خارجی، ممتنع شود. مراد، وجوب و امتناع سابق است.

۶- وجوب از عوارض وجود است، نه ماهیت و نه عدم؛ عوارض وجود ذاتاً عین وجودند و مفهوماً غیر وجود.

۷- سریان و عدم سریان عارض، تابع سریان و عدم سریان معروض است. به این معنی که اگر یکی از عوارض، برای وجود علی الاطلاق اثبات شد، چنین عوارضی متعلق به همه وجودات است، و اگر عوارضی برای وجود صرف اثبات شد، از وجود صرف به وجودهای دیگر تجاوز نخواهد کرد، چرا که عوارض وجود دو گونه اند: گونه ای منفی وجوب وجود از قبیل حدوث و کثرت و مجعولیت؛ و گونه ای سازگار با وجوب وجود از قبیل علم و قدرت و حیات و قدم ذاتی.

۸- وجوب سابق همان وجود علت است، و وجوب لاحق همان وجود معلول می باشد.

۹- در وجود، فاعل مستقلی جز واجب الوجود نیست. وجودهای امکانی، حقائق تعلیقیه و مرتبط به جاعل هستند.

۱۰- همه افعالی که از مبدعات صادر می شود یا آثاری که از مخترعات و مکونات بدست می آید، به افاضه قیوم مطلق- جل جلاله- منتهی می شود، به بیان دیگر اثر هر موجود مادون، با واسطه اثر موجود مافوق است.

۱۱- ایجاد مانند ایجاب از عوارض موجود- از آن حیث که موجود است- می باشد، لذا عین وجود است و به وحدت وجود، واحد؛ و به کثرت وجود، کثیر می شود. اطلاق و تقیید و صرافت آن تابع اطلاق و تقیید و صرافت وجود است. ایجاد مانند وجود، حقیقت واحد تشکیکی است. بالاترین حد آن ایجاد است که بالاتر از آن ایجاد نیست، پائین ترین حد آن ایجاد است که مادون آن ایجاد تصور نمی شود. آحاد این سلسله از حیثی متصل و از حیثی منفصل هستند. هر عالی قاهر، و هر دانی مقهور است. قاهر کنه و باطن مقهور و حد تام آن می باشد، و مقهور وجه قاهر و حد ناقص آن است. توحید به گونه ای است که ظاهر آن در باطنش، و باطن آن در ظاهرش می باشد.

۱۲- آنچه را به روش فلسفی اثبات کردیم (یعنی اینکه در وجود، فاعل بالاستقلال جز واجب الوجود نیست و...) مورد تأیید قرآن کریم است، چرا که در موارد متعددی، قرآن فعل واحدی را، هم به فاعل مباشرش نسبت داده، هم به خداوند. موحد با دو چشم به وقایع جهان می نگرد (و این دورا با هم سازگار می یابد)، اما آنان که در مسئله توحید با یک چشم نگریده اند، منحرف شده اند، یا ثنوی و مانوی شده اند و در نتیجه اهریمن را شریک یزدان پنداشته اند، یا به روش اشاعره خداوند را مباشر حرکات دانسته، خلقت عقول و نفوس را عبث یافته اند، یا به شیوه معتزله قیومیت خداوند را محدود پنداشته اند، در فیاضیت استقلالی خداوند شریک اثبات کرده اند، یعنی قولی فاحش تر از دهری ها بر زبان رانده اند، و یا یهودی وار «یدالله» را مغلوله اعلام کرده اند. آنان که با دو چشم به معارف می نگرند در می یابند که نه جبر است نه تفویض، بلکه امری بین این دو امر است، نه ابطال و تشبیه، بلکه توحید.

۱۳- آنچه گذشت، روش فاعلیت خداوند و جریان مشیت و اراده او در هستی است. فاعلیت نفس، نسبت به قوایش، نشانه فاعلیت خداوند و حکایت وجود و لافاضه اوست. آری سر و حدت در اعیان پیداست.

آنچنانکه شیوه حکمت متعالیه است، «رساله فی التوحید» با بحث عقلی برهانی آغاز می شود و با ذوق عرفانی خاتمه می پذیرد، همچنانکه در این سفر روحانی، تأییدات قرآنی چراغ راهنما هستند. سالک از سه طریق قرآن و برهان و عرفان به يك مقصد می رسد، یعنی به توحید، که «وحدہ لا الہ الاہو» است.

۲. رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد

آقاعلی در رساله خود نوشت سرگذشت در معرفتی آثار خود از جمله نوشته است: «رساله ای در اثبات معاد جسمانی مسمی به سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، تخمیناً هزار و پانصد بیت.»^۱ حکیم مؤسس در آغاز این رساله آورده است: «این تعلیقه ای از تعلیقاتم بر مباحث معاد اسفار اربعه صدر الحکماء و المتألهین است که از آن استخراج کرده، به درخواست برخی برادران دینی رساله ای مختصر مخصوص به اثبات معاد جسمانی بر اساس برهان عقلی بر اساس قواعدی که حکمای محقق الهی تحقیق کرده اند، قرار دادم و آنرا سبیل الرشاد فی اثبات المعاد نامیدم.» این رساله در آغاز تعلیقه ای بود در حدود چهار صفحه در ذیل قول صدر المتألهین «والتحقیق فی التوفیق بینها»^۲ (الاسفار، السفر الرابع، الباب العاشر، الفصل الحادی عشر) که به خط آقاعلی باقی مانده، وی سپس این تعلیقه را گسترش داده، به این رساله با ارزش تبدیل کرده است. آقاعلی مدرس در بدایع الحکم به رأی ابتکاری خود در این رساله در اتحاد قوس صعودی و قوس نزولی استناد کرده است: و در رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد برهانی خاص به آن رساله بیان نموده ام.^۳ رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد کثیر النسخه ترین اثر مدرس طهرانی است:

۱. رجوع کنید به جلد سوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس.

۲. اسفار، ج ۹ ص ۱۸۳. تعلیقه ۱۶۳۳، جلد اول مجموعه مصنفات حکیم مؤسس، صفحه ۶۶۸ تا ۶۷۱.

۳. بدایع الحکم، صفحه ۱۷۲.

نسخه اول: نسخه خطی تعلیقات الاسفار به خط آقاعلی که حاوی تحریر اولیه این رساله در قالب یک تعلیقه است. تاریخ کتابت این نسخه ۱۲۸۵ تا ۱۲۸۹ هجری قمری است، این نسخه متعلق به استاد حسن حسن زاده آملی است و مادر ضمن معرفی تعلیقات الاسفار از آن با علامت (ن) به تفصیل یاد کردیم، و آنرا به عنوان تعلیقه ۱۶۳۳ نقل نمودیم. دیگر نسخ، همگی تحریر دوم تعلیقه بسط یافته در قالب رساله هستند.

نسخه دوم: نسخه خطی شماره ۱۱۶۷۹ کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد، تاریخ کتابت: ۱۲ جمادی الاولی ۱۳۰۲، نام کاتب مشخص نیست، اما تذکر داده که آنرا برای فرزندش حاج میرزا ابراهیم از طلاب علوم دینی استنساخ کرده است. این نسخه متعلق به فیلسوف معاصر مرحوم سید محمد کاظم عصار بوده است. (الف)

نسخه سوم: نسخه خطی کتابخانه شخصی استاد حسن حسن زاده آملی در قم، تاریخ کتابت ۱۳۰۲، کاتب عبدالعلی عراقی گرمرویی از شاگردان آقاعلی، این نسخه در اختیار مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه بوده است. (ع)

نسخه چهارم: مجموعه خطی شماره ۷۵۳۵ کتابخانه مدرسه عالی سیهسالار تهران (شهید مطهری). تاریخ کتابت ظاهر ۱۳۰۴، کاتب: محمدعلی کرمانشاهی از شاگردان آقاعلی، حاوی حواشی توضیحی کاتب، در انتهای بعضی از حواشی آمده است «هكذا سمعت من الاستاد». (ک)

نسخه پنجم: نسخه خطی شماره ۴۶۶۲ کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی در قم. تاریخ کتابت ۱۳۰۷، کاتب خود را با عنوان «الخامس من الخمس» مأمور کتابت و تصحیح رساله از جانب مصنف معرفی کرده است. (ش)

نسخه ششم: مجموعه خطی شماره ۲۸۲۶ کتابخانه ملی ملک در تهران، تاریخ کتابت جمادی الثانی ۱۳۴۰ هجری قمری. نام کاتب موسی بن فتح الله طبرسی نوری. (م)

نسخه هفتم: نسخه خطی شماره ۱۹۷۷۴ کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد، فاقد تاریخ کتابت، کاتب: مرحوم سید احمد صفایی صاحب کشف الاستار (متوفی ۱۳۵۹ ه.ق). (ص)

تاریخ نگارش رساله سبیل الرشاد می باید بین ۱۲۸۹ تا ۱۳۰۲ صورت گرفته باشد.

این رساله در سال ۱۳۱۰ هجری قمری به خط ابوالقاسم جیلانی به همت شیخ محمدحسین شمیرانی طهرانی در تهران در ۱۰۹ صفحه به شیوه چاپ سنگی منتشر شد (ح). سبیل الرشاد در حقیقت نخستین اثر منتشر شده حکیم مؤسس است که سه سال بعد از وفاتش به حلیه طبع آراسته شد. چاپ سنگی سبیل الرشاد در مجموع بسیار کم غلط و خوشخوان است. بعلاوه در هامش صفحات چاپ سنگی عناوین مطالب این رساله به چشم می خورد. ما تمامی نسخ را با این نسخه تصحیح کرده، اختلاف نسخ مغیر معنی را در پاورقی تذکر داده ایم.

شیخ آقابزرگ طهرانی در الذریعه این رساله را چنین معرفی کرده است: «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد الجسمانی للحکیم الماهر الآقا علی المدرس ابن المولی عبدالله المدرس الزنوزی مقیم طهران المتوفی ۱۳۰۷ طبع بطهران ۱۳۱۰ فی ۱۰۹ ص. اوله [یا معید من افناه اذا برز الخلاق لدعوته من مخافته...] ذکر انه استخرجه من تعلیقاته علی مباحث الاسفار الاربعة»^۱

این رساله بر اساس پنج نسخه در سال ۱۳۷۵ با مقدمه تحلیلی، تصحیح و تحقیق نگارنده در فصلنامه نامه مفید قم منتشر شد^۲ که اینک با اصلاح خطاهای مطبعی بر اساس هشت نسخه در این مجموعه درج می شود.

رساله سبیل الرشاد پس از بدایع الحکم مشهورترین رساله حکیم مؤسس و حاوی رأی ابتکاری وی در باب معاد جسمانی است. وی با نقد رأی صدر المتألهین در این زمینه بر اساس مبانی حکمت متعالیه نظری تازه ابراز می دارد. در مسئله مهم معاد، از سوی عالمان مسلمان، اختلافات علمی ذیل به چشم می خورد:

نزاع اول: آیا معاد منحصر در معاد جسمانی است، یا اعم از معاد جسمانی و روحانی

۱. الذریعه فی تصانیف الشیعه، ج ۱۲ ص ۱۳۹.

۲. فصلنامه نامه مفید، قم، زمستان ۱۳۷۵، شماره هشتم، صفحه ۹۷-۱۰۲.

می باشد؟ متکلمان غالباً از انحصار معاد در معاد جسمانی دفاع کرده اند، و حکیمان مسلمان و محققان از متکلمین از آغاز به اثبات معاد جسمانی و روحانی توأمان کمر بسته اند. بقول حکیم مؤسس در میان فلاسفه اسلامی کسی را سراغ نداریم که با انکار معاد جسمانی، معاد را منحصر در معاد روحانی دانسته باشد، یا اینکه در جسمانی و روحانی بودن معاد متوقف مانده باشد.

نزاع دوم: واضح است که بر معاد روحانی فارغ از دلیل عقلی می توان به ظواهر برخی آیات و روایات نیز تمسک کرد. ادله نقلی بویژه نص برخی آیات و روایات معتبر بر معاد جسمانی دلالت دارد. آیا فارغ از طریق نقلی، اثبات معاد جسمانی عقلاً ممکن است؟ تا قرن دهم رأی حکیمان مسلمان بر این تعلق گرفته بود که طریق منحصر اثبات معاد جسمانی طریق نقلی است و این بحث فراتر از طور عقل می باشد. شیخ الرئیس ابن سینا رئیس فلاسفه اسلام خاضعانه پذیرش معاد جسمانی را منوط به تصدیق صادق مصدق اعلام کرده، عجز فلسفه را از اثبات این مهم خاطر نشان می سازد. هر چند بعضی خضوع علمی ابن سینا را بد تعبیر کرده، او را منکر معاد جسمانی دانسته اند. در قرن دهم در حوزه عقلی شیراز در زمینه بحث عقلی از معاد جسمانی، نخستین قدم از سوی میرغیاث الدین منصور دشتکی برداشته شد، این رأی بلافاصله توسط معاصر وی جلال الدین دوانی مورد نقد قرار گرفت. چندی بعد صدر المتألهین شیرازی با تمسک به مبانی ابتکاریش در حکمت متعالیه، نخستین برهان فلسفی بر معاد جسمانی را اقامه می کند.

نزاع سوم: مراد از معاد جسمانی چیست؟ در اینکه در قیامت بدنی محشور می شود. تردیدی نیست. اما آیا بدن محشور شده بدنی عنصری است یا جسم اثیری یا بدن مثالی یا حتی بدن هورقلیایی؟ جمعی از فلاسفه به دلایلی حشر بدن دنیوی را در قیامت محال دانسته اند، از سوی دیگر نصوص دینی دال بر معاد جسمانی را نیز باور داشته اند، لذا راه حل مسأله را قائل شدن به حشر بدن مثالی یا بدن هورقلیایی یا اتحاد نفس و اجسام فلکی (اثیری) دانسته اند. رأی تعلق نفس به افلاك اثیری ناسازگار با ظواهر دینی و فاقد دلیل عقلی معتبر است. قول شهاب الدین سهروردی در باره حشر بدن مثالی نیز با انتقادات جدی مواجه است. حشر بدن هورقلیایی نیز مانند دیگر آراء قائل این قول متهم به دور بودن از مبانی فلسفه می باشد. رأی غالب قائلین به معاد جسمانی قول به حشر بدن عنصری دنیوی در ستاخیز است.

نزاع چهارم: پس از پذیرش لزوم حشر بدن عنصری دنیوی در قیامت، بحثی جدی در تفسیر «عینیت» در گرفته است. مراد از اینکه می‌باید بدن محشور «عین» بدن دنیوی باشد، چیست؟ متکلمان معتقدند که همین بدن دنیوی بعینه می‌باید در قیامت محشور شود. چرا که اگر بدن محشور عین بدن دنیوی نباشد، این گناهکار نیست که عذاب می‌بیند، و این نیکوکار نیست که ثواب می‌بیند، فرد دیگری است. لذا در نظر اینان مراد از عینیت معنای تحت‌اللفظی آن است. حکیمان در مقابل معتقدند اعاده معلوم بعینه ممتنع است. بدن محشور به این معنا عین بدن دنیوی نیست. این مطلب استحالة عقلی دارد. این نکته عقلی قرینه تصرف در آیات و روایات می‌شود. بلکه مراد از عینیت مثلیت است، به این معنا که چون او را در قیامت ببینند، بگویند، این خود اوست. بعلاوه شخصیت انسان به نفس اوست، نه به بدن او. چرا که بدن انسان حتی در طول حیات دنیوی نیز ثابت نمی‌ماند و تغییر می‌کند. در طول تغییر بدن انسان، کدام بدن وی محشور می‌شود؟ بدن کودکی یا جوانی یا میانسالی یا حتی کهنسالی وی؟ عینیت واقعی به این است که دریافت کننده ثواب یا عذاب، فاعل آن باشد، یعنی همان نفس که فعل را مرتکب شده است.

نزاع پنجم: بنابر مبانی فلسفه بویژه اصول حکمت متعالیه، وجود انسان در حرکت جوهریش، به مرحله‌ای می‌رسد که نفس او بدون تعلق به بدنش امکان حیات می‌یابد. انسان در نشأه اول نفس و جسم عنصری، در نشأه دوم نفس و جسم مثالی برزخی است و در نشأه سوم نفس انسانی مجرد تام می‌شود و حیات عقلانی را آغاز کرده، دوباره این نفس مجرد با بدن دنیوی متحد می‌شود. اکنون بحث در این است که در مرحله اخیر، این بدن دنیوی چگونه بازسازی می‌شود؟ و این مطلب با مبانی عقلی چگونه اثبات می‌شود؟ در واقع نزاع اصلی فلسفی در این مرحله محقق می‌شود. عدم توفیق در پاسخگویی برهانی به این سؤال جدی باعث می‌شود پذیرش معاد جسمانی به تعبد نسبت داده شود. در حکمت متعالیه تاکنون به این پرسش دشوار فلسفی دو پاسخ داده شده است:

اولین پاسخ، پاسخ صدر المتألهین شیرازی است. به نظر وی نفس پس از مفارقت از بدن عنصری، همواره بدن دنیوی خود را تخیل می‌نماید. چرا که قوه خیال بعد از مرگ نیز در نفس باقی است، و همین که بدن خود را خیال کرده، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر

می شود. نفس با این بدن که حاصل قدرت خیال بر اختراع بدن است در آخرت محشور می شود و همین بدن مخلوق نفس نیز ثواب یا عقاب اخروی را می چشد. بدن اخروی بمنزله سایه و پر تو نفس است و به تناسب نفس، ظلمانی یا نورانی خواهد بود. این بدن بگونه ای است که هر کس آنرا ببیند، بلافاصله تصدیق خواهد کرد که این همان بدن دنیوی است. ملاصدرا برای استدلال فلسفی خود، پذیرش برخی اصول حکمت متعالیه را به عنوان مقدمه شرط دانسته است، این اصول مقدماتی در آثار مختلف او همچون اسفار، المبدء و المعاد، الشواهد الربوبية، زادالمسافر، متفاوت است و عدد آنها بین هفت تا دوازده در تغییر است.^۱ به نظر صدر المتألهین قدس سره با تدبر در اصول یاد شده به شرط سلامت از اعوجاج به یقین دانسته خواهد شد که همین بدن عیناً در روز قیامت محشور می شود و آنچه در معاد باز می گردد، مجموع نفس و بدن عیناً همان شخص دنیوی است. هر قوه ای از قوای نفسانی و غیر نفسانی کمال خاص و لذت و الم شایسته خود را دارد و به اعتبار آنچه انجام داده، جزا یا پاداش خواهد دید، هر جوهر طبیعی دارای حرکت ذاتی است و با نفوس و طبایع به سوی حق تعالی در حرکت است و به طرف او جذب می شود. هر کس این امر برایش محقق شود به لزوم بازگشت همه چیز یقین خواهد کرد. این مسأله مقتضای حکمت باری تعالی و وفای به عهد و وعده و وعید الهی و لزوم مکافات و مجازات در طبیعت می باشد.

پاسخ دوم: بیش از دو قرن و نیم بعد از صدر المتألهین، حکیم مؤسس، آقا علی مدرس طهرانی قدس سره جواب صاحب اسفار را تمام ندانست. وی ضمن پذیرش اکثر اصول صدرایی، به نتیجه ای متفاوت با نتیجه صدر المتألهین قدس سره رسید. به نظر آقا علی، نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی اگر چه رابطه تدبیری او نسبت به بدن گسسته می شود، اما در بدن ودایع و آثاری ذاتی بجای می گذارد، به نحوی که هر بدنی از دیگر بدنها

۱. اسفار، السفر الرابع، الباب الحادی عشر، الفصل الاول الى الثالث، ج ۹ ص ۱۸۵-۲۱۸.

المبدء و المعاد، المقالة الثانية، ص ۳۷۲-۴۳۲.

الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، الشاهد الاول، من الاشراف الاول الى الثالث، ص ۲۶۱-۲۶۸.

زادالمسافر، اول شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۴ ش.

بواسطه همین مناسبات و آثار و ودایع ممتاز می‌شود. هر چقدر که نفس قوی‌تر باشد و در سیر تحصیل کمال صعود بیشتری کرده باشد، بدن او نیز پس از مفارقت نفس از آن قوی‌تر خواهد بود، لذا بدنهای مقربین به حسب درجاتشان فاسد نمی‌شود. نفس حتی بعد از مفارقت از بدن، فاعل بدن است. نفس پس از واصل شدنش به کمال ذاتیش فاقد حرکت خواهد بود، اما بدن پس از مفارقت از نفس به حرکت خود ادامه می‌دهد. بدن اخروی عین بدن دنیوی است، اما نه بالوازم دنیوی، بلکه عینیت حقیقی با حرکت جمیع اجزاء بدن از دنیا به آخرت. غایت این حرکت استکمالی، وصول بدن به نفس در دار آخرت است. بنابراین در معاد، این نفس نیست که به سوی بدن دنیوی تنزل یا عود می‌کند، بلکه این بدن است که به سوی نفس مجرد صعود می‌کند.

رای ابتکاری حکیم مؤسس در باب معاد جسمانی مبتنی بر سه اصل عقلی است که در آغاز رساله سبیل الرشاد مورد بحث و اشاره قرار گرفته است:

اصل اول: بین مرکبات حقیقی و مرکبات اعتباری تفاوت است. مرکب حقیقی می‌باید دارای دو جزء جوهری باشد، جزء اول هیولی و استعداد و قوه، جزء دوم صورت که مبدء تحصیل و منشأ فعلیت و باعث وقوع جزء بلا تحصیل می‌باشد. ملاک تحقق مرکب حقیقی این است که اجزاء مرکب یعنی ماده و صورت به وجود واحد موجود باشند. لذا صرف معلولیت بعضی از اجزاء و علیت برخی دیگر، بدون ائتلاف و وحدت طبیعی، ترکیب حقیقی و طبیعی حاصل نمی‌شود.

اصل دوم: ترکیب نفس و بدن ترکیب حقیقی اتحادی می‌باشد. بدن و قوای بدنی علل اعدادی تکامل نفس می‌باشند و نفس صورت تمامی بدن و قوای آن است. لذا نفس علت موجبه بدن، و بدن علت معده و زمینه تکامل ذاتی و جوهری نفس است. از باب همین مسانخت ذاتی است که آثاری از نفس به بدن و بالعکس سرایت می‌کند. این ترکیب اتحادی نشان از تلازم نفس و بدن در جمیع نشأت وجود و مراحل هستی اعم از دنیا و آخرت دارد. اضافه نفس به بدن مادی که اضافه‌ای ذاتی است و از حرکتهای جوهری و تحولات ذاتی بین نفس و بدن، این ترکیب طبیعی و اتحاد حاصل شده است، هرگز منقطع نمی‌شود و بعد از عروض موت نیز این اضافه به اعتباری باقی است.

اصل سوّم: بعد از مفارقت نفس از بدن مادی، نفس به استكمال ذاتی و غایت وجودی فرد رسیده، با فاعل و منشأ وجود نفس متحد می شود. اما بدن مادی پس از مفارقت نفس از آن، به سوی نفس حرکت می کند. این حرکت از آن جهت رخ می دهد که ارتباط نفس و بدن حتی پس از مفارقت نفس از بدن به کلی قطع نشده، و بدن متعلق هر نفسی حامل آثار و ودایع همان نفس است که بواسطه همین ودایع هر بدنی، از دیگر بدنها متمایز می شود. اتحاد نفس با بدن و تعاکس ایجابی و اعدادی بین این دو، سبب حصول این آثار و ودایع از جانب نفس در بدن می شود. غایت حرکت استکمالی بدن، اتحاد آن با نفس در قیامت است. این امر تحقق اصل «کل شی یرجع الی اصله» می باشد.

دومین بخش رساله عهده دار مقایسه نظر خاص آقاعلی با نظر اشاعره از يك سو و نظر صدر المتألهین از سوی دیگر می باشد. نقد اجمالی آقاعلی به این دو میناراه را برای فهم دیدگاه ویژه وی هموار می سازد:

اشاعره پنداشته اند که معاد عیناً همان دنیاست، چرا که عود را عود نفس از برزخ به دنیا، و تعلقش را به بدن دنیوی برای مرتبه دوم مانند تعلق نفس به بدن قبل از مفارقت از بدن، بدون هیچ فرق قابل توجهی گرفته اند. به نظر ایشان پس از اجتماع اجزاء متفرق بدن، نفس از برزخ به آن ملحق می شود. واضح است که این قول نه تنها عقلاً باطل است، بلکه با ضروریات نقلی نیز در تعارض می باشد، چرا که نشأه دنیا و آخرت نمی توانند یکسان باشند.

ظاهر کلام جناب صدر المتألهین این است که وی بدن دنیوی را از درجه اعتبار در عود و معاد ساقط کرده است، چرا که نزد وی بدنهای اخروی مجرد از ماده دنیوی قابل حالات مختلف و پذیرش صور و تجدد حرکات و کون و فساد هستند و تنها از صور امتدادیه مجرد نیستند. در اندیشه وی بدن اخروی تنها به جهت فاعلیت قائم است، اما بدن دنیوی هم به جهت فاعلیت و هم به جهت قابلیت قوام دارد. بنابر این بدن اخروی در بیانات مؤسس حکمت متعالیه همان بدن برزخی است، اما بدن دنیوی با عناصر متشکل آن فاسد شده، لذا نفس بار دوم به آن تعلق نمی گیرد.

به نظر حکیم مؤسس حق مطلب در بحث معاد جسمانی این است که نفس برای بار دوم به بدن دنیوی تعلق می گیرد، اما با رجوع بدن به آخرت و ارتقای آن به حیث نفس، نه با

عود نفس به دنیا و تنزل آن به حیث بدن، تا اینکه بدن واقف و نفس به سوی آن متحرك باشد. سومین بخش رساله به تشریح تفصیلی مؤیدات روایی رأی مختار مدرس طهرانی (یعنی رجوع بدن دنیوی به آخرت و ارتقای آن به حیث نفس) اختصاص دارد. مهمترین مستند روایی وی روایت امام صادق (ع) در احتجاج طبرسی به نقل از تفسیر صافی می باشد:

«روح در مکان خود مقیم است، روح نیکو کار در نور و فراخی و روح بدکار در تنگنا و ظلمت. بدن خاک می شود، آنچنانکه از آن خلق شده بود. آنچه درندگان و وحوش از اندرون خود قی می کنند، از آنچه خورده و پراکنده بودند، همه آنها در خاک - نزد آنکه از علمش ذرة المثقالی در ظلمات ارض مخفی نمی ماند و عدد اشیاء و وزن آنها را نیز می داند - محفوظ است. خاک روحانیین بمنزله طلا در خاک است، لذا در وقت رستاخیز، بر زمین باران رویش باریده، پس از زمین می روید، سپس [خاک، همچون] مشک [شیر برای جدا کردن کره] حرکت داده می شود، پس خاک بشر - همچون جدا شدن طلا از خاک، آنگاه که با آب شسته شود، یا جدا شدن کره از شیر، آنگاه که [شیر] زده شود - می گردد، پس خاک هر قالبی به موضع خود برده می شود، به اجازه خداوند قادر به حیث روح انتقال داده می شود. پس صور به اذن [خداوند] صور تگر مانند هیأت آن باز می گردند و روح در آنها ولوج می کند. پس آنگاه که مستوی شد، هیچ چیز را از خود انکار نمی کند.»^۱

آقا علی ضمن توضیح و تغییر جمله به جمله این روایت، آن را مستند نقلی بقای ارواح بعد از موت و بقای مناسبت موجب تمیز بدنها از یکدیگر و تمیز اجزاء بدنهای متعلق ارواح بعد از قطع علاقه تدبیری ارواح از دیگر اجزاء موجود در خاک می داند. به نظر وی عبارت «ان الروح مقیمة فی مکانها» بر این دلالت دارد که بدن به تبع نفس محشور می شود، تنزل نفس از مقام شامخ خود جهت تعلق به بدن باطل است، چرا که تنزل نفس از مقام تجرد و قبول تعلق تدبیری امری غیر از تبدیل فعلیت به قوه، و انقلاب وجود به نقیض خود نیست. وی بعلاوه سر بطلان تناسخ را نیز از همین بیان استفاده می کند.

۱. احتجاج الطبرسی، ج ۲ ص ۳۵۰، تفسیر الصافی، بیروت، ج ۴ ص ۲۶۱.

به نظر حکیم مؤسس دنیا با تمام وجودش به سوی آخرت رهسپار است، چرا که حرکت جوهری در تمام دنیا صادق می باشد. آخرت هر جزء دنیوی متناسب با آن است و آخرت آنها همچون دنیایشان با هم متفاوت است. هر جزء دنیوی بسوی غایت متناسب خود در حرکت است، پس چون به غایت خود واصل شد، شخصیت و تمام هویت او کامل می گردد. هر چند در نظر دقیق - یعنی توحید افعالی و نظام جمعی و جملی - همه اشیاء به سوی غایت واحدی در حرکتند، یعنی خداوند که هو الاول والاخر.

به نظر این حکیم الهی با توجه به ترکیب اتحادی موضوع و عرض، از آنجا که موضوع به عنوان جوهر همواره متحرك به حرکت ذاتی است، و ذوالمبدء هرگز از مبدء خود جدا و منفك نمی شود، چرا که موضوع همواره مبدء عرض به شمار می آید، می توان نتیجه گرفت که هر عملی که از نفس صادر می شود و به مرتبه ای از مراتب نفس منسوب بوده و مبدء آن عمل در ذات این مرتبه متحقق است، به صورت جمع و اجمالی در نفس موجود می باشد.

در اواخر رساله، آقا علی به بحثی عمیق در باب مبدء بویژه توحید افعالی مبادرت ورزیده، به تفصیل با برهانی ویژه اتحاد قوس صعود و قوس نزولی را اثبات می کند. در انتهای رساله حکیم طهرانی تصریح می کند که معاد جسمانی بوجهی که او بیان کرده، محتاج برهان نیست، و از ضروریات دین است و برهان عقلی در این باب تنها برای کسی حجت است که خارج از دین باشد. هیچیک از حکمای الهی معاد جسمانی را انکار نکرده اند، تنها گروهی از ایشان مانند شیخ الرئيس از ارائه برهان عقلی بر آن اظهار عجز کرده اند. او با کلامی از صدر المتألهین در تأیید معاد جسمانی رساله ارزشمند خود را به پایان می برد.

علیرغم پیشکسوتی صدر المتألهین در حلّ عقلانی مسأله معاد جسمانی و راه حل ژرف نگرانه و تحسین برانگیز حکیم مؤسس به عنوان آخرین پاسخ فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه، پرونده این بحث همچنان مفتوح است، هر چند به جرأت می توان گفت هر گونه بحث فلسفی از معاد جسمانی بدون بررسی «رسالة سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» ناقص خواهد بود.

آقا علی در تعلیقات الشواهد الربوبية خلاصه نظر ابتکاری خود را در باب معاد جسمانی آورده است.^۱ سبیل الرشاد از زمان نگارش تا امروز مورد عنایت دوستداران فلسفه اسلامی بوده است و بسیاری از فلاسفه پس از آقا علی، رأی خاص وی را در مسأله معاد جسمانی پذیرفته‌اند. استاد سید جلال الدین آشتیانی معتقد است که «اغلب اساتید ما تمایل به طریقه آقا علی حکیم داشتند».^۲

نخستین فیلسوفی که در این مسأله بر مبنای نظر آقا علی سلوک کرده، مرحوم آیت الله شیخ محمد حسین غروی اصفهانی (متوفی ۱۳۶۱ ه. ق) حکیم، اصولی و فقیه بزرگ معاصر و صاحب منظومه تحفة الحکیم است. وی در «رسالة فی اثبات المعاد الجسمانی» بی آنکه به نام آقا علی اشاره کند، کاملاً بر مبنای حکیم مؤسس معاد جسمانی را اثبات کرده است.^۳ مرحوم غروی اصفهانی (مشهور به کمیانی) بایک واسطه شاگرد آقا علی است، زیرا استاد وی شهید میرزا محمد باقر اصطهباناتی شاگرد طراز اول حکیم طهرانی است.

مرحوم آیت الله میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (متوفی ۱۳۹۵ ه. ق) حکیم و فقیه معاصر نیز رأی آقا علی را در معاد جسمانی پذیرفته «بر مشکلات رساله سبیل الرشاد حواشی نوشته‌اند».^۴ متأسفانه علیرغم تفحص فراوان به جز یکی از این حواشی ارزشمند را نیافتیم. این حاشیه را در جای خود در ذیل رساله سبیل الرشاد نقل کردیم. آنچنانکه گذشت حواشی توضیحی محمد علی کرمانشاهی از شاگردان آقا علی را نیز برای مزید فایده در پاورقی رساله آورده‌ایم.

از میان معاصرین استاد سید جلال الدین آشتیانی در شرح بر زادالمسافر (معاد

۱. تعلیقات الشواهد الربوبية، تعلیقة شماره ۱۸.

۲. شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، ص ۱۸۴ و ۱۸۵، حاشیه.

۳. شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، رسالة فی اثبات المعاد الجسمانی، کتاب رسائل اربعة عشر، تصحیح رضا استادی.

۴. استاد سید جلال الدین آشتیانی شاگرد مرحوم رفیعی در کتاب شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، معاد جسمانی ص ۳۰۲ نوشته است: «استاد میرزا ابوالحسن قزوینی قدس الله روحه فی المنشآت العقلية و المثالیة بر مشکلات رساله سبیل الرشاد حواشی نوشته‌اند» در مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی (با مقدمه و تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران ۱۳۶۷) این حواشی به چشم نمی‌خورد. تنها حاشیه مرحوم رفیعی را از کتاب شرح بر زادالمسافر ملاصدرا ص ۳۰۲ و ۳۰۳ نقل کرده‌ایم.

جسمانی)، و نیز مقدمه تحلیلی المبداء و المعاد صدر المتألهین به تفصیل پس از توضیح رأی آقاعلی مدرس به نقد آراء حکیم مؤسس دست یازیده، از مبنای صدر المتألهین در مسأله معاد جسمانی جانبداری کرده است.^۱ استاد محترم آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در نخستین اثر مستقل در زمینه تشریح آراء حکیم مؤسس بنام معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی به تحلیل آراء آقاعلی در باره معاد جسمانی پرداخته است.^۲ وی کوشیده است آراء آقاعلی در این رساله را در قالب ده مسئله فلسفی به شیوه صدر المتألهین به سامان آورد.

نقد و بررسی اعراضات استاد آشتیانی به آراء حکیم مؤسس و تحلیل انتقادی رأی انتقادی آقاعلی از حوصله این مختصر بیرون است، این مهم را به تفصیل در کتابی مستقل مطرح کرده ایم.

۳. رساله فی الوجود الرابط

آقاعلی در رساله خود نوشت سرگذشت این رساله را در زمره آثار خود ذکر نکرده است، در دیگر آثارش نیز به آن اشاره ای نشده است. این رساله تنها اثر حکیم مؤسس است که علیرغم تفحص فراوان نسخه خطی آن را بدست نیاوردیم.

استاد آشتیانی در مقدمه یکی از آثار ملا عبدالله مدرس زنوزی متذکر شده است که: «...یکی از دوستان رساله وجود را بطی آقاعلی مدرس زنوزی فرزند مؤلف را که یکی از شاگردان او در زمانی که به درس او می رفته است، و از روی نسخه مؤلف استاد استنساخ نموده است، برای حقیر فرستادند... خط این رساله خیلی شبیه است به خط مرحوم آقا شیخ غلامعلی شیرازی از اعظام تلامذ آقاعلی حکیم. چون حواشی آقا شیخ غلامعلی بر مقدمه

۱. سلسله مقالات استاد سید جلال الدین آشتیانی تحت عنوان «معاد جسمانی» از سال ۱۳۵۱ در نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد منتشر شد. چاپ دوم این سلسله مقالات تحت عنوان شرح بر زاد المسافر ملا صدرا، معاد جسمانی در سال ۱۳۵۹ در تهران منتشر شد. (نقد آراء آقاعلی، ص ۲۵۲-۳۲۰). مقدمه المبداء و المعاد ملا صدرا، (تهران، ۱۳۵۴ ش) ص ۸۸۵۲. بین دو اثر استاد آشتیانی در زمینه نقد آراء آقاعلی شباهت فراوان به چشم می خورد. مطالب اثر اخیر اخص از مطالب اثر قبلی است.

۲. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران، ۱۳۶۸، انتشارات حکمت، ۲۹۸ صفحه.

فصوص قیصری، در کنار حواشی شرح فصوص که ملک آقا شیخ غلامعلی بوده است و فعلاً در اختیار این فقیر فانی است، بدون شك دلالت دارد بر اینکه رساله خطی وجود رابطی نوشته شیرازی است...»^۱ در سال ۱۳۷۵ در ملاقات با استاد آشتیانی ایشان متأسفانه این نسخه خطی را نیافتند و با توجه به گذشت بیش از سی سال از آن، چیزی به خاطر نیاوردند.

به هر حال این رساله در سال ۱۳۱۵ هجری قمری در تهران توسط شیخ احمد شیرازی در ۱۱۸ صفحه به قطع جیبی چاپ سنگی شده است. مقدمه این رساله نیز به قلم شیخ احمد شیرازی است که از جمله در ضمن آن آمده است: «فهذه طرف من كلمات... الاستاد المؤسس آقا علی المدرس قدس روحه و روح فتوحه قد طبعت لذوی الاشراف المستقیمه و الانواق السلیمة». شیخ آقابزرگ طهرانی در الذریعة این رساله را چنین معرفی کرده است: «رساله فی الوجود الرابطی لآقا علی المدرس ابن عبد الله المدرس الزنوزی التبریزی نزیل طهران المتوفی فی لیلۃ السبت ۷ ذی قعدة ۱۳۰۷ طبعت مع بدایع الحکم ۱۳۱۴».^۲

در انتهای چاپ سنگی بدایع الحکم (تهران، ۱۳۱۴ هـ.ق) آمده است: «اعلان: و قد طبع بحمد الله و توفیقه لمصنّف هذا الكتاب سابقاً کتاب المستطاب المسمی بسبیل الرشاد فی امر المعاد و ایضاً قد طبع رساله له فی تحقیق الوجود الرابطی و ارجو الله ان يطبع ایضاً رساله له فی مسئله الحملية فی کمال التحقيق والتدقیق». با توجه به اینکه بدایع الحکم و سبیل الرشاد و این رساله يك بار بیشتر در تهران به شیوه چاپ سنگی منتشر نشده است، اولاً این عبارت الذریعة که «طبعت مع بدایع الحکم ۱۳۱۴» اگر منظور معیت انضمامی در يك مجلد باشد، صحیح نیست، چرا که آنچنانکه گذشت در اعلان آخر بدایع الحکم تصریح شده که این رساله قبل از بدایع منتشر شده است، بعلاوه قطع این رساله جیبی است که با قطع رقعی بدایع الحکم نمی تواند منتشر شده باشد، تاریخ انتشار این دو اثر نیز متفاوت است. ثانیاً: تاریخ انتشار این رساله ۱۳۱۵ با اعلان آخر بدایع که این رساله قبل از بدایع یعنی قبل از شوال ۱۳۱۴ منتشر شده است، سازگار نیست و به احتمال قوی، تاریخ انتشار این رساله می باید

۱. انوار جلیه، ص ۳۷، متن و پاورقی.

۲. الذریعة، ج ۲۵، ص ۳۸.

۱۳۱۴ باشد که اشتباهاً ۱۳۱۵ درج شده باشد، در این صورت اگر مراد الذریعه نیز معیت زمانی یعنی انتشار در يك سال باشد اشکالی به وی وارد نیست، هر چند خلاف ظاهر است. به هر حال علیرغم اینکه از این رساله جز همین نسخه چاپ سنگی در دست نیست استناد آن به آقاعلی محرز است، زیرا شیخ احمد شیرازی کاتب این رساله فردی کاملاً موثق است که بدایع الحکم نیز به اهتمام وی منتشر شده است بعلاوه، تصریح شیخ آقابزرگ طهرانی در الذریعه که خود اواخر حیات آقاعلی را درک کرده است به تنهایی کافی است. مهمتر از همه، سیاق عبارات و مفاد رساله بویژه در مقایسه با محتوای «رساله فی مباحث الحمل» و اشتراك مفاد چندین فصل این دو رساله حتی گاهی با عبارات واحد تردیدی در صحت انتساب این رساله به حکیم مؤسس باقی نمی گذارد، به این سه نکته می باید شهرت عظیم انتساب این رساله به آقاعلی را افزود.

عنوان این رساله توسط آقاعلی تعیین نشده است، شیخ احمد شیرازی در صدر نسخه خطی و شیخ آقابزرگ در الذریعه آنرا «رساله فی الوجود الربطی» نامیده اند، حال آنکه در اعلان آخر بدایع الحکم با عنوان «رساله فی تحقیق الوجود الربطی» خوانده شده است. ظاهر این عنوان برگرفته از اولین جمله رساله است، اما تأمل در مفاد رساله نشان می دهد که عنوان «رساله فی الوجود الربطی» با مفاد رساله سازگارتر است. لذا با توجه به نکته اخیر آنرا «رساله فی الوجود الربطی» نامیدیم، والا امر سهل.

این رساله را نگارنده در سال ۱۳۷۵ در فصلنامه نامه مفید با مقدمه تحلیلی، تصحیح و تحقیق منتشر کرد^۱ و در این مجال با اصلاحاتی درج خواهد شد.

نوشته آقاعلی با عبارت «فصل فالوجود الربطی یطلق فی مصطلح جماهیر الفلاسفة علی معنیین...» آغاز می شود. این فاء تفریع اشاره به کدام مطلب است؟ آیا این تعلیقه بلندی بر بحث وجود رابط در اسفار است؟ محتمل است. به هر حال این رساله که قطعاً در زمان حیات آقاعلی به عنوان رساله مستقل تدوین نشده، کاملاً ناظر بر مباحث وجود رابط اسفار صدر المتألهین است.

۱. فصلنامه نامه مفید، قم، پائیز ۱۳۷۵، شماره هفتم، ص ۲۷-۷۰.

تقسیمات داخلی رساله و عناوین این بخشها مشابه دیگر آثار آقاعلی از قبیل رساله فی مباحث الحمل، بدایع الحکم و رساله فی التوحید است. این فصول به سی فصل بالغ می شود. اما مانند دیگر آثار آقاعلی نباید انتظار داشت که همه مطالب آن در باره وجود رابط باشد، حکیم مؤسس در همه آثارش از باب الکلام یجر الکلام مباحث متعدد فلسفی را مسلسل وار بدنبال هم متعرض شده است.



مسئله وجود رابط از مسائل مستحدث فلسفه اسلامی است. برای نخستین بار میرداماد در کتاب الاقی المبین به دو وجود رابط و رابطی در کنار وجود محمولی به نحو مستقل اشاره کرده است.^۱ صدر المتألهین در اسفار در ضمن سه فصل به تفصیل به بحث در باره وجود رابط پرداخته است^۲ وی به تبع استاد خود پیشنهاد کرده است به وجود مقابل وجود محمولی، «رابط» اطلاق شده، و وجود ناعتی، «رابطی» خوانده شود.^۳ آقاعلی مدرس طهرانی به تبع صدر المتألهین رساله خود را با اشاره به دو معنای وجود رابطی یعنی وجود مقابل وجود محمولی و وجود ناعتی آغاز می کند. حکیم مؤسس در این رساله کوشیده است به چهار سؤال اصلی در باب وجود رابط پاسخ دهد. این سؤالات عبارتند از:

سؤال اول: آیا وجود رابط تنها در قضایای حملیه موجب محقق می شود یا در قضایای حملیه سلبيه نیز می توان از آن سراغ گرفت؟

سؤال دوم: آیا وجود رابط و وجود محمولی تخالف نوعی دارند، یا اینکه اطلاق وجود بر این دو به اشتراك معنوی است؟

سؤال سوم: آیا وجود رابط منحصر در هلیات مرکبه است یا در هلیات بسیطه نیز محقق می شود؟

سؤال چهارم: آیا از وجود رابط ماهیت انتزاع می شود؟

۱. میرداماد، الاقی المبین، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۸۴.

۲. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاول، المرحله الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، ج ۱ ص ۷۸-۸۲، والمرحلة الثانية، الفصل الاول ج ۱ ص ۳۲۷-۳۳۲، والفصل التاسع، ج ۱ ص ۳۶۵-۳۷۰.

۳. الاسفار، ج ۱ ص ۸۲.

آقا علی در پاسخ به پرسشهای چهار گانه فوق به دقت به تحلیل انتقادی آراء صدر المتألهین می‌پردازد و می‌کوشد با توجه به جوانب مختلف آراء مؤسس حکمت متعالیه از مبانی وی دفاع کند.

حکیم مؤسس در بحث از وجود رابطی به اقسام قیام معنی به موضوع پرداخته، آنرا به سه قسم قیام اعتباری، قیام حقیقی انضمامی و قیام حقیقی انتزاعی تقسیم می‌کند. وی سپس مسئله حمل را در ارتباط با سه نحوه قیام یاد شده مورد بحث قرار می‌دهد. آقا علی مدرس در ضمن بحثی عمیق از نحوه وجود نسب و اضافات، مسأله معقولات ثانیه را مورد عنایت و کاوش قرار می‌دهد. بحث از معانی اعتباریه غیر متأصله و تقسیم آنها به ثبوتیه و عدمیه و تقسیم معانی ثبوتیه به نسب و اضافات و غیر آنها، از مباحثی است که تعمق در نحوه وجود معقولات ثانیه را هموار کرده است.

آقا علی در سرتاسر رساله به دفاع از مبنای اصالت وجود و ابطال مبنای اصالت ماهیت از جوانب مختلف پرداخته است. تقریری تازه از اصل بساطت وجود از دیگر ابتکارات آقا علی در این رساله می‌باشد. قاعده فرعی (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له) و تأمل در مفاد آن بخش قابل توجهی از این رساله را به خود اختصاص داده است. تأمل در باره فصل و ارتباط آن با وجود و تفاوت بین ذاتی و عرضی از دیگر نکات مطرح در این رساله می‌باشد.

علاوه بر تحلیل آراء صدر المتألهین، آراء جمعی دیگر از حکما از قبیل امام فخر رازی، جلال الدین دوانی، میرداماد نیز مورد نقد قرار گرفته است. مناقشات آقا علی به اساتید حکمت متعالیه یعنی حاج ملاهادی سبزواری، ملا محمد اسماعیل درب کوشکی اصفهانی، ملا احمد بن ابراهیم اردکانی، ملا مصطفی قمشه‌ای (مصطفی الحکماء) و بالاخره استادش ملا محمد جعفر لاهیجی لنگرودی از دلکش‌ترین مباحث این رساله است و حاکی از نگاه نافذ و قوت علمی و مبانی متین آقا علی می‌باشد. به جرأت می‌توان گفت در فلسفه اسلامی بدون مراجعه به تأملات فلسفی آقا علی مدرس در این رساله نمی‌توان مدعی بحث مستوفی از وجود رابط و رابطی بود. رساله حکیم مؤسس مبسوط‌ترین و عمیق‌ترین بحث حکیمان مسلمان در باب وجود رابط و رابطی است اما با این همه پرونده بحث وجود

رابط هنوز مفتوح است و علیرغم مباحث عمیق آقا علی و دوتك نگاری در باره وجود رابط^۱ هنوز نقاط قابل بحث در این زمینه به چشم می خورد.

بحث وجود رابط با بحث «اقسام کلمه» و تأمل در «حرف» در علم نحو آغاز می شود.^۲ سپس با ژرف اندیشی در بحث معروف «معنی اسمی - معنی حرفی» در علم اصول فقه به اوج خود می رسد. تأملات عالمان اصول فقه در زمینه «وجود حرفی» افق دیگری را در مسئله وجود رابط بدست داده است.^۳

فارغ از جوانب سه گانه ادبی، اصولی و فلسفی وجود رابط در فرهنگ اسلامی، استیفای بحث اقتضای می کند تأملات فلاسفه غربی را نیز از نظر دور نداریم. تقسیم وجود به محمولی و رابط در فلسفه غرب به چشم نمی خورد. اما ریشه دارترین بحث فیلسوفان مغرب زمین در زمینه وجود رابط را می باید در کتاب «نقد عقل محض» کانت فیلسوف شهیر آلمانی جستجو کرد.^۴ وی وجود را بطور کلی رابطه و نسبت مقولی تصور کرده و اصولاً به وجود محمولی - یعنی وجودی که حقیقتاً محمول قضیه ای واقع شود - قائل نیست. لذا معتقد است قضایای حملیه بسیطه در منطق وجود ندارد. از سوی دیگر چون وی وجود را مطلقاً رابطه می داند، بر این باور است که وجود نمی تواند چیزی به موضوع قضیه بیافزاید.

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، (تهران، ۱۳۶۲)، حسن حسن زاده آملی «العمل الضابط فی الرباطی و الرابط» (همراه با دور ساله دیگر الجعل و قصیده ینبوع الحیة) (قم، ۱۳۶۸) و نیز رجوع کنید به مهدی حائری یزدی، کاشهای عقل نظری، ص ۹۵-۱۰۰ (چاپ دوم).

۲. کتاب الکافیة، تألیف ابن حاجب نحوی، شرح رضی الدین محمد بن حسن استرآبادی، بیروت ۱۳۹۹ ق، ج ۱ ص ۱۲-۶.

۳. رجوع کنید به: آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، کفایة الاصول، الامر الثانی من المقدمة، ص ۱۰-۱۳ (طبع آل البیت (ع)؛)؛ شیخ محمد حسین نائینی، فوائداصول، به قلم شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، ج ۱ ص ۵۹-۳۳؛ شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، نهاية الدرایة فی شرح الکفایة، ج ۱ ص ۵۶-۵۱، آقاضیاء الدین عراقی، نهاية الافکار، به قلم شیخ محمد تقی بروجرودی نجفی، ج ۱ ص ۵۴-۳۸، و مقالات الاصول، المقالة الرابعة، المعانی الحرفیة ج ۱ ص ۱۰۸۸۳.

4. Immanuel Kant's Critique of pure Reason.

Translated by Norman Kemp Smith, Macmillan, 1973.

این کتاب تحت عنوان «سنجش خردناب» (تهران ۱۳۶۲) به فارسی ترجمه شده است. سلیقه خاص مترجم محترم در واژه یابی فارسی رجوع به متن انگلیسی را ناگزیر می کند.

این نظر کانت در باره مسئله وجود را تقریباً همه علمای تجربی پس از وی پذیرفته‌اند و قائل شده‌اند که وجود در همه جا حالت (Copula) دارد یعنی ربط محض است و هیچ کجا محمول حقیقی نیست، یعنی وجود همواره به معنای «استی» می‌باشد، نه به معنای «هستی». اینکه پدیدارشناسان وجود را در بست در اختیار فنومن (Phenomenon) گذاشته‌اند، به همین دلیل است. در فنومن وجود به هیچ وجه حالت محمولی ندارد. این رشته از سخن در انتولوژی غربی تا امروز امتداد یافته است. تئوری توصیفی راسل (Description Theory) و نیز ورثه علمی او از قبیل کوااین (Quine) در این سخن که «معنای وجود برای اشیاء فقط ارزش متغیرات منطق است و بیشتر از این نیست» همگی مبتنی بر تلقی Copula - ربط محض - از وجود است.^۱ مقایسه آراء حکیمان مسلمان با فلاسفه غربی پرده از برتری تأملات مباحث هستی‌شناسی اسلامی برمی‌دارد.

بحث تفصیلی در باره آراء ابتکاری حکیم مؤسس در باب وجود ربط و تحلیل انتقادی نظریات وی را مستقلاً در کتابی مختص به آراء آقا علی مدرس طهرانی مطرح کرده‌ایم.

۴. رساله فی مباحث الحمل

آقا علی مدرس نام این رساله را در ضمن بیان آثارش در رساله سرگذشت ذکر نکرده، در دیگر آثارش نیز به آن اشاره نکرده است. علیرغم تفحص فراوان، از این رساله نسخه خطی کاملی بدست نیاوردیم. تنها نسخه خطی بدست آمده از این رساله بخشی از آن است، از آغاز تا اواسط فصل نهم (تاقوله «بان یكون احدهما عرضاً لآخر هذا كلامه بعین عبارت»)^۲ بدون هیچ توضیحی در اول و آخر آن دال بر این که مطالب مذکور چیست و متعلق به کدام اثر است. تنها در آغاز این مجموعه آمده است که از آثار آقا علی مدرس زنوزی است: مجموعه خطی شماره ۵۵۸۸ کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی در قم، ورق ۱۳۶ تا ۱۴۲ با خطی نه چندان دلپذیر. (ش)

۱. «بحث تطبیقی در وجود ربط» نخستین بار توسط دکتر مهدی حائری یزدی در کتابهای کاوشهای عقل نظری. (ص ۱۰۶-۱۱۵) و هرم هستی (ص ۱۲-۲۱ و ۲۸-۳۷) مطرح شده است.

این رساله در سال ۱۳۱۳ هجری قمری در ۹۴ صفحه به خط احمد طهرانی به اهتمام فضل الله الهی [آشتیانی] در تهران به طریقه چاپ سنگی منتشر شده است. مرحوم الهی در آغاز چاپ سنگی نوشته است: «مخفی نماناد که این نسخه شریفه مباحث الحمل... لاقاعلی المدرس اعلی الله فی العلیین مقامه... نسخه ای است که تا این زمان [کسی] در این مسئله تحقیق صحیحی ننموده و تدقیق نظری نکرده، لهذا این داعی در صدد طبع او برآمدم و از نسخه اصل به خط شریف مصنف که هنوز از مسوده به مبیضه نیاورده بودند نقل نموده شد». متأسفانه نسخه اصلی مورد اشاره بجا نمانده است. نسخه چاپ سنگی نسخه ای کم غلط و قابل اعتماد است. در این نسخه چند حاشیه با امضای ۱۲ دیده می شود. این نسخه در مرداد ۱۳۲۰ هجری شمسی در چاپخانه و کتابخانه مرکزی تهران افست شده است، روی جلد آن آمده است: «رسالة فی بیان اقسام الحمل للحکیم المحقق و التحریر المدقق و الخیریت فی الفلسفة و الفائض بجوار ربه العلی الاقاعلی المدرس الزنوزی قدس سره العزیز».

شیخ آقابزرگ طهرانی در الذریعه این رساله را چنین معرفی کرده است: «الرسالة الحملية لاقاعلی الحکمی ابن الاقا عبد الله المدرس الزنوزی الطهرانی المتوفی بها ۱۷ ذی القعدة ۱۳۰۷ و مؤلف حاشية الاسفار (المذكور فی ج ۶، ص ۲۰) طبع مع بعض رسائله». ^۱ ظاهر عبارات اخیر الذریعه چندان دقیق نیست و این رساله مستقلاً چاپ شده است، بویژه که تاریخ آن (۱۳۱۳) با تاریخ دیگر رسائل منتشره آقا علی در همان ایام یعنی رسالة فی الوجود الرابط (۱۳۱۵) و بدایع الحکم (۱۳۱۴) سازگار نیست. ضمناً آنچنان که گذشت در اعلان آخر چاپ سنگی کتاب بدایع الحکم آمده است: «... وارجو الله ان يطبع ایضاً رسالة فی مسئله الحملية» متأسفانه این عبارت نیز با توجه به انتشار رسالة فی مباحث الحمل يك سال قبل از آن مطابق واقع نیست، و ظاهراً یکی از تاریخهای کتب یادشده باید نادرست باشد. این احتمال نیز قابل توجه است که از زمان کتابت تا انتشار بعضی از این رسائل، از جمله رسالة مورد بحث، بیش از يك سال به طول انجامیده باشد.

اما در انتساب این رساله به حکیم مؤسس هیچ تردیدی نیست، اولاً مرحوم فضل الله

الهی همان فضل الله آشتیانی مستشار دیوان عالی تمیز است که استاد سید جلال الدین آشتیانی کراراً به این که نسخه ای از تعلیقات آقا علی بر اسفار به خط اصل را نزد ایشان دیده اشاره کرده اند،^۱ آن مرحوم فردی موثق است و شهادت او به اینکه نسخه چاپ سنگی از نسخه اصل مصنف استنساخ شده است کافی است، بعلاوه نسخه خطی کتابخانه آیت الله مرعشی (حاوی ربع اول رساله) نیز مؤید این انتساب است. ثانیاً تصریح شیخ آقابزرگ که اواخر حیات آقا علی را درک کرده است، در الذریعه به تنهایی برای چنین انتسابی کافی است. ثالثاً: شهرت فراوان این رساله رافع هر گونه ابهامی در نحوه انتساب این اثر به حکیم مؤسس است. رابعاً و از همه مهمتر، سبک و سیاق مطلب، اشتراك محتوا با برخی از آثار دیگر آقا علی بویژه رساله فی الوجود الرابط و حتی گاهی وحدت عبارات و بطور کلی سطح این اثر همگی دلالت بر صحت انتساب رساله به حکیم طهرانی دارند.

ظاهر آقا علی برای رساله خود عنوانی برگزیده است، در نسخه خطی ناقص، رساله فاقد عنوان است. در چاپ سنگی عنوان «رساله فی مباحث الحمل» انتخاب شده است. شیخ آقابزرگ آن را «الرساله الحملیه» نامیده است، در افست چاپ سنگی، عنوان «رساله فی بیان اقسام الحمل» به چشم می خورد. در نخستین چاپ حروفی، این رساله «رساله حملیه» نامیده شده، هر چند در مقدمه آن آمده است: «رساله ای در اقسام حمل معروف به رساله حملیه»، و عنوان بالای صفحات «رساله فی مباحث الحمل» ذکر شده است، ما عنوان نخستین را گویاتر دانسته، رساله را با همان عنوان نامیدیم، هر چند عنوان الرساله الحملیه نیز بلا اشکال است، اما جهت هماهنگی با عناوین دیگر رسائل حکیم مؤسس (فی التوحید، سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، فی الوجود الرابط) عنوان (فی مباحث الحمل) را سازگارتر دانستیم، و الامر سهل.

این رساله در سال ۱۳۶۳ هجری شمسی توسط شرکت انتشارات علمی و فرهنگی در ۸۳ صفحه با تصحیح و تحقیق متن و فهرست مطالب با عنوان رساله حملیه منتشر شد. رساله حملیه نخستین اثر آقا علی که به شکل حروفی منتشر شده است. مصحح محترم

۱. مقدمه المسائل القدسیه ص ۵۵ و مقدمه المظاهر الالهیه ص ۲۵، شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا: «اسفار مرحوم آقا علی که مشتمل بر همه حواشی اوست و حواشی رابه خط خود نوشته در کتابخانه دانشمند محترم فضل الله خان آشتیانی مستشار سابق دیوان عالی تمیز موجود است...»

رساله به نام خود و نیز نسخه ای که مستند تصحیح قرار گرفته اشاره نکرده است. ظاهراً مستند تصحیح، افست چاپ سنگی است. در تصحیح و تحقیق مجدد «رساله فی مباحث الحمل» از نخستین چاپ حروفی در کنار چاپ سنگی و نسخه خطی ناقص استفاده شد. از نکات قابل ذکر در رساله فی مباحث الحمل این است که سه بار از یکی از آثار مفقوده آقاعلی به نام «اصول الحکم فی شرح اثولوجیا» عباراتی نقل شده است. «رساله فی مباحث الحمل» فاقد مقدمه است، ظاهراً مطالب آن به پایان نرسیده، رها شده است، واضح است که در زمان حیات مصنف صورت یک رساله مستقل را به خود نگرفته است. رساله از سی و چهار فصل کوتاه و بلند تشکیل شده است.



مسئله حمل در علم نحو، علم معانی، علم منطق و بحث الفاظ علم اصول فقه مطرح است. اما جا داشت که در فلسفه مستقلاً به شکل مستوفی مورد بحث و دقت قرار گیرد. «رساله فی مباحث الحمل» نخستین قدم در تعمیق ابعاد مختلف این بحث مهم فلسفی است. حکیم مؤسس در نخستین گام حمل را به حمل اشتقاقی و حمل مواطاة تقسیم می کند. در حمل اشتقاقی محمول بدون توسط اداتی از قبیل فی، له و ذو بر موضوع حمل نمی شود. اما حمل مواطاة اتحاد بین موضوع و محمول است، به شیوه این همایی و هو هو، بدون نیاز به وساطت ادات. اطلاق حمل به این دو به اشتراك لفظی است، زیرا وجه جامع قریبی بین آنها یافت نمی شود تا اشتراك معنوی باشد. در دومین گام حمل مواطاة به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی تقسیم می شود. در حمل اولی ذاتی تغایر موضوع و محمول در مفهوم است و اتحاد آن دو نیز به حسب اعتبار عقل محقق می شود. در حمل شایع صناعی تغایر موضوع و محمول به حسب مفهوم و اتحاد آن دو در یکی از انحاء وجود است. در سومین گام حمل شایع صناعی به حمل بالذات و حمل بالعرض تقسیم می شود. پس از تقسیمات سه گانه حمل، آقاعلی به بیان مباحث حمل می پردازد. در این مختصر به مهمترین این مباحث اشاره می کنیم:

مسئله اول: به نظر حکیم مؤسس حمل و وضع هر دو از عوارض مدرک (به صیغه مفعول) است، نه از صفات ادراک یا التفات. برخلاف مدرس طهرانی، سیدسند صدرالدین دشتکی حمل را از صفات ادراک می شمارد. علاوه بر این سیدسند برخلاف آقاعلی لزوم

تغایر مفهومی و اتحاد وجودی در حمل را نمی‌پذیرد. حکیم مؤسس تأییدات متعددی از علماء لسان دال بر لزوم تغایر مفهومی در حمل را ارائه می‌کند.

مسئله دوم: آقا علی با محقق دوانی هم نظر است که التفات قوه‌ای از قوای نفس به شیء واحد دوبار بعینه در زمان واحد ممنوع است، و نظر آقا جمال خوانساری در این باب صائب نمی‌باشد، چرا که نزاع در این است که آیا عقل قادر به ملاحظه معنای واحد به دو التفات است یا نه؟ نه این که نزاع در مشاهده یا سماع لفظ باشد.

در سومین مسئله مدرس طهرانی به تحلیل حمل شیء بر خودش می‌پردازد. به نظر محقق دوانی در چنین حملی مدرک به شیوه حیثیت تقییدیه، به تعدد ادراک متعددی می‌شود، به این معنی که حکم به اتحاد مدرک به یکی از دو ادراک با مدرک به ادراک دیگری می‌شود.

در داوری بین نزاعهای علمی محقق دوانی و سیدسند، حکیم مؤسس چهارمین مسئله خود را در فرق بین هلیات بسیطه و هلیات مرکبه مطرح می‌کند: به نظر آقا علی، تفاوت بین هلیات بسیطه و هلیات مرکبه بر خلاف نظر محقق دوانی منحصر در وجه واحد نیست، بلکه این دو قضیه دو تفاوت اساسی دارند: اول به حسب مصداق حمل و محکی عنه عقد و دوم: بحسب خود عقد و حکایت در ظرف حکم. عقد از آن حیث که عقد است چه بسیطه و چه مرکبه لازم است که بر موضوع، محمول و نسبت مشتمل باشد. بنابراین حمل شیء بر خودش، از هلیات مرکبه است نه از هلیات بسیطه. بنابراین قضیه وجود وجود است هلیه مرکبه است، حال آن که قضیه وجود موجود است، هلیه بسیطه می‌باشد. چرا که هلیات بسیطه از اقسام حمل بسیطی هستند که در عقد محمول آن موضوع تصور می‌شود، و مفاد آن تقرر نفس شیء و ذات آن است. هلیه بسیطه از اقسام حمل شایع صناعی شمرده می‌شود. اما هلیات مرکبه در یکی از اقسام حمل منحصر نیست، بلکه هلیات مرکبه بر سه گونه‌اند: گونه اول از قبیل حمل شایع صناعی، مثل عقل مربی مادون خود است. گونه دوم از قبیل حمل اولی ذاتی مانند انسان حیوان ناطق است. گونه سوم از قبیل حمل شیء بر خودش به شیوه‌ای که تصویرش گذشت.

در پنجمین مسئله بحث تشکیک در حمل مورد تحقیق قرار می‌گیرد. حمل اتحاد است که مقتضی نحوه‌ای دوگانگی و نحوه‌ای وحدت و یگانگی است. همچنانکه وحدت

اقسامی دارد، از قبیل نوعیت و جنسیت، حمل نیز اقسامی دارد. اما یکی از اقسام حمل، یعنی اتحاد در وجود از میان اقسام حمل مشهور شده است، اما نباید فراموش کرد که حمل منحصر در اتحاد در وجود نیست. این اتحاد در وجود به دو گونه ممکن است: یکی اینکه موضوع و محمول هر دو حقیقهٔ موجود باشند، (مثال آن حمل ذاتیات بر موجودات)، یا اینکه یکی از آن دو بالذات و دیگری بالعرض موجود باشد. (مثال آن حمل اعتبارات بر موجودات). آقا علی سپس به دفاع از محقق دوانی به نقد اعتراضات سیدسند می‌پردازد.

ششمین مسئله مباحث حمل تفکیک معانی مختلف «ذات» در فلسفه است. آقا علی در پژوهشی عالمانه پنج معنی متفاوت برای ذات در فلسفه یافته است:

معنای اول ذات تمام ماهیت شی یعنی نوع است. معنای دوم ذات، قائم به نفس است لذا به این معنی بر اعراض، صور حال در مواد و معانی ناعتی اطلاق نمی‌شود. معنای سوم ذات هویت شخصیه است (چه واجب، چه ممکن، از جواهر یا از اعراض). معنای چهارم ذات امری است که استقلالاً می‌توان از آن خبر داد، حال آنکه صفت چنین نیست. مراد متکلمین از ذات همین معنای چهارم است چرا که ذات را به وجود و معدوم تقسیم می‌کنند و به چیزی بنام حال بین وجود و معدوم قائل می‌شوند. معنای پنجم ذات همان است که مدخول حیث، جهت و بقاء واقع می‌شود (من حیث الذات، من جهة الذات، و بالذات) و مقصود از آن حاق شیء با قطع نظر از امور خارج از آن است. بنابراین به اموری گفته می‌شود که با نظر اولی به حاق حقیقت شیء برای آن اثبات می‌شوند، و برای آن بالذات ثابت هستند. به بیان دیگر محمولی که برای موضوع با ملاحظهٔ امری و رای حد نفس آن موضوع ثابت می‌شود، «بالعرض» خوانده می‌شود و محمولی که برای موضوع بدون ملاحظهٔ امری و رای آن، ثابت می‌شود، بالذات گفته می‌شود.

در هفتمین مسئله حکیم مؤسس با دقت و نکته‌سنجی تمام به تفکیک نه معنای متفاوت از «ذاتی» می‌پردازد: معنای اول ذاتی: آنچه شیء به حسب ذاتش در تحقق آن کافی است، ذاتی به این معنی می‌تواند دارای حقیقت خارجی یا فاقد حقیقت خارجی یعنی اعتباری باشد. مثال اول وجوب ذاتی که وجود خداوند تعالی برای تحقق آن کافی است و دارای حقیقت خارجی است (همان وجود واجب تعالی بنفسه واجب است)، مثال دوم:

امکان ذاتی است که برای ماهیات ممکنه و اعیان ثابتۀ با تحلیل عقل موجود است. لذا قضیه «ماهیت ممکن است» قضیه حملیه غیربتیه است. (ذاتی به معنای اول همان خارج المحمول و المحمول من صمیمه است) معنای دوم ذاتی: مقتضی ذات شیء است مثلاً زوجیت ذاتی چهار، حرارت ذاتی آتش و برودت ذاتی آب است. معنای سوم ذاتی: آنچه که از حقیقت شیء خارج نیست و بر این معنی به طبیعت نوعیه و جنس و فصل و حتی بر وجود اطلاق می شود مثلاً گفته می شود: وجود خاص ذاتی واجب الوجود است. معنای چهارم: آنچه خارج از ماهیت نوعیه نیست، واضح است که ذاتی به این معنی به وجود اطلاق نمی شود. معنای پنجم ذاتی: آنچه داخل در ماهیت شیء است یعنی جزو محمول است (جنس و فصل - ذاتی در باب کلیات خمس). معنای ششم ذاتی: ذاتی باب برهان منطق که اعم از ذاتی باب ایساغوبی منطق است، زیرا علاوه بر شمول آن نسبت به ذاتی به معنای پنجم، اعراض ذاتیه را نیز شامل می شود، یعنی محمولاتی که لحوقشان به موضوع به حسب ذات آن موضوعات است یعنی آن موضوعات چنین اعراضی را اقتضای می کنند، پس ذاتی به این معنی محمولی است که به سبب امر اعم یا اخص به موضوع ملحق نمی شود. معنای هفتم ذاتی: که جامع معنای پنجم و ششم است: یا محمول مأخوذ در حد موضوع باشد یا موضوع مأخوذ در حد محمول باشد. [آیا این همان معنای ششم ذاتی نیست؟!] معنای هشتم ذاتی: آنچه داخل در حد موضوع است یا موضوع یا مقومات موضوع بالمعنی الاعم از مقوم مذکور در فن ایساغوبی، در حد آن اخذ شود، بشرط این که آن مقوم خارج از موضوع علم نباشد. این معنای از ذاتی در تمایز علوم مورد استعمال قرار می گیرد. معنای نهم ذاتی: اعراض منتزعه از حقائق عینیه و هویات شخصیه اولاً و بالذات ذاتیات خوانده می شود و اعراض منتزعه ثانیاً و بالعرض عرضیات. در انتزاع ذاتی به این معنی غیر از هویت شیء، وساطت امر دیگر لازم نیست، در این انتزاع حیثیت تقییدیه واسطه نمی شود. حکیم مؤسس آنگاه به تفصیل برای اقسام مختلف ذاتی مثال ارائه می کند.

مسئله هشتم: حمل مفهومی بر مفهوم دیگر از برکات اصالت وجود است. به بیان دیگر حمل شایع از فروع اصالت وجود می باشد. بنا بر این تحقق صدق بین معانی، منحصر در حمل شایع است که مفاد آن اتحاد در وجود می باشد. لذا وجود واحد ممکن است وجود

دو ذات باشد و حمل مفهومی بر مفهوم دیگر به اعتبار اتحادشان در وجود است و چنین حملی بر خلاف نظر سیدسند حمل اولی ذاتی و یا حمل شی بر خودش نیست.

مسئله نهم: دو حقیقت متباینه از آن حیث که متباین و مختلفند، ممکن نیست مصداق‌های مفهوم واحدی قرار گیرند. لذا اگر بر دو هویت یا دو حقیقت، عنوان واحدی صدق کرد، لازم است که بین آنها جهت اتحاد و اشتراك ذاتی، یا عرضی منتهی به اشتراك و اتحاد ذاتی برقرار باشد. از این قاعده فلسفیه برای دفع شبهه منسوب به ابن کمونه کمال استفاده می‌شود.

مسئله دهم: آنچنانکه اشتراك در عرضیات لازم است که منتهی به اشتراك در ذاتیات شود، اشتراك در ذاتیات نیز لازم است که به اشتراك در وجود منتهی شود. این قاعده مهمه مبتنی بر مبنای اصالت وجود در تصور است. این مسئله یکی از مهمترین ابتکارات حکیم مؤسس است.

مسئله یازدهم: حکیم مؤسس از لزوم منتهی شدن هر عرضی به ذاتی برهانی جدید بر اصالت وجود در تقرر و جعل اقامه می‌کند که از ابتکارات وی به حساب می‌آید.

در دوازدهمین مسئله مطروحه در این رساله، تشکیك خاصی در تمامی موجودات اثبات می‌شود، افتراق اشخاص در عوارض شخصیه و انواع در فصول و اجناس در عوارض خاصه به افتراق ذاتی در وجودهایشان باز می‌گردد. و اشتراك اشخاص در نوع، و انواع در جنس و اجناس در عرض عام به اشتراك در سنخ وجود باز می‌گردد بنابراین افتراق وجودات متمایز از اتحادشان نیست، هر وجودی به ذات خود متمایز از وجود دیگر و متحد با آن به عین حقیقت آن است، یعنی مابه‌الاشترك و مابه‌الافتراق هر دو وجود است.

در سیزدهمین مسئله بدنبال قاعده لزوم رجوع اشتراك در معانی ذاتیه و عرضیه به اشتراك در نحوی از انحاء وجود، به این نکته تنبیه می‌شود که معنای منتزع محمول بر اشیاء کثیره یا معنایی سلبی و مفهومی عدمی است و یا معنایی ثبوتی و مفهومی وجودی، آنگاه قاعده در دو مقام یادشده تطبیق می‌شود.

چهاردهمین مسئله به تفاوت عوارض وجودیه و ماهیات ممکنه اختصاص دارد، با توجه به این که هر دو از حقائق وجودیه انتزاع می‌شوند، فرقی‌شان در این است که هر ماهیتی که تحصیل وجودی دارد، در آن مفهومی سلبی به ملاحظه حدش اعتبار می‌شود. اما در عوارض

وجودیه هر چه جهت فقدان و محدودیت ضعیف تر و جهت وجدان و وجود و شدت و اطلاق قوی تر باشد، عنوانات و حکایات منتزعه از شی بیشتر و هر چه امر به عکس باشد، عنوانات یادشده کمتر خواهد بود. لذا انتزاع ماهیات ممکنه از حقائق وجودیه به ملاحظه محدودیت آن حقائق است، بر خلاف عوارض وجودیه از قبیل وجود، تشخص، وحدت و غیر آنها. پس عوارض وجودیه حکایات و عنوانات حقائق وجودی است از آن حیث که حقائق وجودی هستند، اما ماهیات حکایات وجوداتند، از آن حیث که وجودات محدود به حدند.

مسئله پانزدهم: آقاعلی پس از تقسیم حمل عرضی به حمل بالذات و حمل بالعرض، به دفاع از اصالت وجود می پردازد و در نهایت این بحث، برهانی مخصوص بر بساطت هر هویت وجودی اقامه می کند که از ابتکارات اوست. وی پس از تبیین مقصود از اشتراط استحالة تسلسل و اجرای آن در ماهیت و وجود و بیان فرق بین حکم بر يك يك آحاد سلسله بر نهج تفصیل و اجمال به بحث درباره قاعده فرعی می پردازد و هلیات بسیطه را تخصصاً خارج از این قاعده اعلام می کند، و با برهین متعدد عدم شمول قاعده فرعی نسبت به وجود را خاطر نشان می سازد، از جمله با تکیه بر فرق بین ظرف انعقاد قضیه و بین ظرف حکم و تحصیل عقد این مهم را اثبات می کند. آقاعلی به وضوح نشان می دهد که بنابر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود اشکال در هلیات بسیطه وارد است.

مسئله شانزدهم: بحث تفاوت ارتفاع نقیضین در حمل شایع و حمل اولی از دقیق ترین مباحث این رساله است. آقاعلی به وضوح اثبات می کند که ارتفاع نقیضین علی الاطلاق ممنوع است، حال آن که ارتفاع نقیضین از مرتبه مجاز است. وی برای پاسخگویی به شبهات بحث هلیات بسیطه دو اصل تأسیس می کند:

اصل اول: اتصاف چیزی به چیز دیگر در ظرفی از ظروف سه گونه میسر است:

گونه اول: انضمامی. صفت در آن ظرف، وجودی مغایر وجود موصوف دارد، پس صفت به موصوف منضم می شود.

گونه دوم: انتزاعی. صفت در آن ظرف وجود برآسه و ثبوت مغایر ثبوت موصوف ندارد. بلکه معیار اتصاف این است که موصوف در ظرف اتصاف بحیثی باشد که زمانی که عقل آنرا ملاحظه می کند، مفهوم آن صفت از آن انتزاع شود و موصوف از این صفت

حکایت کند و به آن متصف شود، آنچنان که در اضافات و سلبیات منتزعه چنین است. گونه سوم: اتحادی. صفت با موصوف جز در ظرف تحلیل عقل مباحثی ندارد، مانند حمل ذاتیات اشیاء بر همان اشیاء. حمل وجود بر اشیاء از این قبیل است. وجود با ماهیت متحد است و از آن منفک نمی‌شود. البته وضوح این مطلب بنابر اصالت وجود است، اما بنابر اصالت ماهیت مسئله محتاج توضیح است.

ثبوت چیزی برای چیز دیگری، تنها ثبوت موصوف را در ظرف اتصاف می‌طلبد. اما مقتضی ثبوت صفت در آن ظرف نیست، اگرچه بعضی صفات به وجودی مغایر وجود موصوف موجودند. مدرس طهرانی در این باره با میرداماد همداستان است و رأی سیدسند را در این زمینه نادرست می‌شمارد.

اصل دوم: عارض دو گونه است: اول، عارض وجود مانند عروض سفیدی بر جسم، فوقیت برای آسمان در خارج، و کلیت و نوعیت برای انسان. دوم: عارض ماهیت، مانند عروض فصل برای جنس و تشخیص برای نوع. حکیم مؤسس در این زمینه با صدر المتألهین موافق است و رأی مؤسس حکمت متعالیه را تعمیق کرده بر آن براهین تازه‌ای اقامه کرده است، بویژه برهان ابتکاری او در اینکه اعراض تابع وجود موضوع‌های خود هستند.

ابتکارات حکیم مؤسس در مسأله حمل از زمان نگارش مورد عنایت و توجه فلاسفه واقع شده است. بی‌شک پس از رأی تازه صدر المتألهین در باب تقسیم حمل به شایع صناعی و اولی ذاتی، آراء مدرس طهرانی مهمترین وقوی ترین نظریات ارائه شده در باب حمل در حوزه فلسفه اسلامی است. اهمیت آراء حکیم مؤسس در باب حمل به حدی است که بدون رجوع به این آراء هر بحثی در بحث حمل ناقص و ابتر خواهد بود. مادر این مقدمه به اقتضای مقام به گزارش اجمالی از مفاد این رساله شریفه اکتفا کردیم، تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس در باب حمل را در کتابی مستقل همراه با تحلیل دیگر آراء جدید آقا علی مطرح کرده ایم.

۵. تعلیقات الشواهد الربوبية

«الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية» حاوی خلاصه آراء صدر المتألهین در حکمت متعالیه است. ملا صدر این کتاب را بعد از المبدء والمعاد و شرح الهدایة الاثرية و

قبل از تعلیقات شرح حکمة الاشراق و مفاتیح الغیب و تعلیقات الهیات الشفانوشته است.^۱ صدر المتألهین اثر دیگری نیز به نام «شواهد ربوبیه» دارد که در حکم فهرست مطالب فلسفی و ابتکارات وی در حکمت متعالیه می باشد.^۲ شواهد را نباید تلخیص اسفار پنداشت. مقایسه محتوای این دو کتاب نشان می دهد که نسبت اسفار و الشواهد الربوبیه عموم و خصوص من وجه است. تقریر بسیاری از مسائل در این دو کتاب متفاوت است. در هر يك بر اهینی خاص بر مهمترین آراء حکمت متعالیه اقامه شده که در دیگری مشاهده نمی شود. البته موارد مشترک نیز فراوان است. شواهد شامل پنج مشهد می باشد. مشهد اول در امور عامه، مشهد دوم در شناخت واجب الوجود، مشهد سوم در کلیات معاد، مشهد چهارم در معاد جسمانی و بالاخره مشهد پنجم در نبوت و ولایت است. هر مشهدی شامل چند شاهد می باشد. مشهد اول یعنی امور عامه به پنج شاهد تقسیم شده است. شاهد اول عهده دار مباحث عام وجود است. در شاهد دوم احکام وجود ذهنی مطرح شده است. در شاهد سوم با کمال تعجب احکام واجب را مطرح کرده است. حال آن که می باید این شاهد را کلاً به مشهد دوم موکول می نمود. در شاهد چهارم دیگر تقاسیم وجود و در شاهد پنجم به احوال ماهیت پرداخته است.

کتاب شواهد از زمان تألیف مورد عنایت حکیمان متعالیه بوده است. جمعی از اعاظم حکیمان متعالیه بر شواهد تعلیقه های بالارزشی نگاشته اند. این حکیمان به ترتیب عبارتند از: مولی علی نوری (متوفی ۱۲۴۶)، حاج ملاهادی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹)، آقامحمد رضا قمشه ای (متوفی ۱۳۰۶). از تعلیقات شواهد تنها تعلیقات حکیم سبزواری منتشر شده است. آقا علی مدرس طهرانی در رساله سرگذشت در ضمن معرفی آثارش نامی از تعلیقات الشواهد به میان نیاورده است. در دیگر آثارش نیز اشاره ای به این تعلیقات نکرده است. در الذریعه نیز نامی از این تعلیقات برده نشده است. استاد سید جلال الدین آشتیانی برای نخستین بار به تعلیقات الشواهد آقا علی اشاره کرده است: «بر کتاب شواهد، آقامحمد

۱. رجوع کنید به مقدمه محسن بیدارفر بر تفسیر القرآن الکریم.

۲. شواهد ربوبیه در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین به اهتمام حامد ناجی اصفهانی توسط انتشارات حکمت در تهران ۱۳۷۶ منتشر شده است.

رضا قمشه‌ای بطور متفرقه حواشی نوشته است. حواشی او محققانه و عمیق و مملو از تحقیقات عرفانی و فلسفی است. مرحوم آقا علی حکیم بر قسمتهای مختلف از مشکلات و عویصات شواهد تعلیقات محققانه نوشته است که در استواری و دقت و جمع بین تحقیق و تدقیق و از حیث جذابی و سلاست نظیر الشواهد الربوبیه است و بر حواشی سبزواری ترجیح دارد. حواشی حاج ملاهادی چون یکنواخت است و بر جمیع مطالب کتاب نوشته شده و مطالب را منظم و مرتب در سلك تحریر در آورده است، ترجیح دادیم که حواشی او را با این کتاب به طبع برسانیم. حواشی و تعلیقات آقا علی و آقا محمدرضا را مستقلاً منتشر می‌نمائیم و فعلاً از جهاتی امکان انتشار این دو حواشی با تعلیقات سبزواری میسر نمی‌باشد.^۱ ایشان در پاورقی این مطلب ادامه داده‌اند: «اصولاً مطالبی که از آقا علی مدرس باقی مانده است نفیس‌تر از آثار معاصران اوست مگر در عرفانیات که آقا محمدرضا و آقا میرزاهاشم بر او ترجیح دارند، ولی در فلسفه ملاصدرا شاید بی‌نظیر باشد و در برخی از تحقیقات مطالب بی‌سابقه‌یی دارد. در تعلیقات مباحث نفس اسفار و شواهد پاره‌ای از دقائق نفیس در پیرامون تحقیقات آخوند بیان فرموده است.»^۲

استاد آشتیانی در کتاب دیگرشان مقدمه رسائل حکیم سبزواری (چاپ اول) در ضمن بحث از تعلیقات شواهد حکیم سبزواری نوشته است: «آقا علی حکیم متوفی ۱۳۰۷، بر اسفار و شواهد حواشی نوشته است، حواشی او بر سفر نفس اسفار مفصل‌تر و بر قسمتهای دیگر از اسفار مختصر می‌باشد، به این معنی که به موارد مخصوصی تعلیقه نوشته است. تعلیقات آقا علی متضمن تحقیقات عالیه و مشتمل بر افکار تازه و دقیق است و این خود در بین متأخرین از ارباب تحقیق اختصاص به شخص آقا علی مدرس دارد. به عقیده نگارنده آقا علی در مباحث فلسفی از حکیم سبزواری دقیق‌تر و محقق‌تر و از حیث احاطه به مبانی حکمی وسیع‌تر و متبحر‌تر و از حیث استقامت فکر و جودت نظر و حدت ذهن کم‌نظیر است. آقا علی روی خضوع و ملایمت ذاتی که داشته تمام افکار معاصران خود را مطالعه می‌کرده است و خیلی بیشتر از حکیم سبزواری به حوزه‌های تدریس حاضر

۱ و ۲. مقدمه الشواهد الربوبیه.

شده است و اساتید متعدد دیده است.^۱ در چاپ بعدی این کتاب نویسنده محترم رأی پیشین خود را چنین استدرک کرده است: «حقیر بعد از تدریس چند جلد از کتاب اسفار و شواهد معتقد شد که محقق سبزواری از جهت سرعت انتقال و تحریر معضلات با عباراتی کوتاه و رسا بر آقا علی ترجیح دارد.» استاد آشتیانی در چاپ اول همین کتاب در ادامه نوشته است: «تعلیقات آقا علی بر شواهد شامل مطالب تحقیقی و تازه و نفیس است و یک ذوق و قریحه مخصوصی در فهم اخبار و احادیث مربوط به عقاید دینی و مبانی عقلی داشته است که حقیر در دیگران آن قریحه را ندیده‌ام.» استاد در چاپ بعدی در این موضع تذکر داده‌اند: «این مطلب نیز مورد تأمل است و برخی از مطالب آقا علی را در آثار آخوند نوری دیدم» (۱۳۶۸ هـ. ش).

در تفحص از تعلیقات الشواهد مدرس طهرانی تنها یک نسخه بدست آوردم: مجموعه خطی شماره ۵۵۸۸ کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی در قم که حاوی مجموعه‌ای از رسائل آقا علی است. چهارده ورق اول این مجموعه همان تعلیقات الشواهد است که در آغاز آن آمده است: «هذه اشارات الى بعض مقاصد الشواهد الربوبية». ورق ۱۵ و ۱۶ این مجموعه سفید است. ورق اول رساله آسیب دیده است لذا چند کلمه صفحه اول و دوم به همین علت از میان رفته است. خط رساله خوشخوان نیست. زمان کتابت و نام کاتب مشخص نیست. (ش)

تعلیقات بجامانده شامل دو بخش است: بخش اول تعلیقات بر بیست و پنج موضع از شاهد اول از مشهد اول. بخش دوم بحث مستقل و ناتمامی است درباره علم واجب به ذات خود.

در ملاقات زمستان ۱۳۷۵ با استاد آشتیانی ایشان در کتابخانه خود تعلیقات الشواهد را نیافتند، با اینکه با کمال سماحت هر آنچه از نسخ خطی آثار آقا علی در اختیار داشتند در اختیار راقم این سطور قرار دادند. از عبارات پیش گفته استاد آشتیانی برمی آید که تعلیقات الشواهد آقا علی بیش از این است که ما بدست آورده‌ایم برای نمونه در تعلیقات باقیمانده

۱. مقدمه استاد آشتیانی بر رسائل حکیم سبزواری.

تعلیقات بر مباحث نفس شواهد بچشم نمی خورد. و در آن در زمینه فهم اخبار و احادیث مربوط به عقاید دینی و مبانی عقلی به ندرت بحث شده است.

اما ادله صحت انتساب تعلیقات باقیمانده به آقاعلی، اولاً: انتساب مجموعه خطی یادشده به آقاعلی که در ضمن آن رساله فی التوحید و ربع اول رساله فی مباحث الحمل نیز به چشم می خورد، ثانیاً: و از آن مهمتر وحدت سیاق این اثر با دیگر آثار وی، و نیز اشتراك آراء مطرح شده در این اثر با دیگر آثار وی است، از آن جمله تعلیقه شماره ۱۸ خلاصه نظری در باب معاد جسمانی در رساله سبیل الرشاد است. به هر حال با توجه به قرائن یادشده این تعلیقات به احتمال قریب به یقین متعلق به آقاعلی مدرس است.

تعلیقات الشواهد الربوبیه رایشت در بهار ۱۳۷۶ با مقدمه تحلیلی، تصحیح و تحقیق در فصلنامه نامه مفید قم منتشر کردم و اکنون با اصلاح و مراجعه مجدد در این مجموعه می آید. از نکات قابل توجه این تعلیقات بحث تطبیقی آقاعلی بین مباحث الفاظ اصول فقه با مباحث فلسفی در دو مسأله است. مقایسه تعلیقات حکیم سبزواری و حکیم طهرانی بر شاهد اول از مشهد اول شواهد نشان می دهد که حکیم سبزواری بیشتر در مقام توضیح و تشریح آراء صدر المتألهین و گاهی شرح عبارات شواهد است، اما همت آقاعلی مصروف تبیین و تعمیق مبانی حکمت متعالیه و فراتر از عبارات شواهد در مقام بیان رأی اجتهادی خود در مسأله مورد بحث است و نگارش به سبک تعلیقه تنها بهانه ای برای نظم مطالب و احترام به بنیانگذار حکمت متعالیه است. همینکه استاد آشتیانی در مقایسه تعلیقات این دو حکیم الهی تردید کرده است نشان از قوت این تعلیقات دارد، هر چند ایشان رأی اخیر خود را به اجمال ارائه کرده، به قرائن و برهین مختار جدیدشان اشاره نکرده اند. ما در تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس به تفصیل رأی استاد را مورد بررسی قرار داده، نتیجه مقایسه بین آراء این دو حکیم الهی را منعکس کرده ایم.



در این مختصر تنها به بیان گزارش گونه نروس آراء آقاعلی در این تعلیقات اکتفا می کنیم: در بخش اول این تعلیقات شانزده مسأله فلسفی مورد بحث حکیم مؤسس واقع شده

است:

مسأله اول: بداهت تصدیقی وجود، با تحلیل حمل وجود بر ماهیت به امری می‌رسیم که جهت ذاتیش همان تحقق و منشأ یک اثر می‌باشد، چنین امری همان حقیقت وجود است.

مسأله دوم: وجود فاقد تعریف است. آقاعلی با سه برهان (یا به بیان دیگر با سه تنبیه) اثبات می‌کند که نمی‌توان وجود را تعریف کرد. لذا ادراک وجود جز با علم حضوری میسر نیست.

مسأله سوم: حقیقت وجود نه کلی است نه جزئی، نه عام است نه خاص، این صفات عوارض مفهومند و اتصاف وجود به آنها مجازی و به عرض ماهیت است.

مسأله چهارم: حقیقت وجود امری بسیط است و جزء عقلی یعنی جنس و فصل ندارد.

مسأله پنجم: وجود نه جنس است نه نوع. در ذیل این مسأله آقاعلی کوشیده است واقعیت نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت را با طرح یک سؤال بررسی کند: آیا این نزاع لفظی است یا حقیقی؟

مسأله ششم: آیا در واقع وجود و موجود منحصر در حق تعالی است؟ به عبارت دیگر نحوه شمول وجود نسبت به اشیاء چگونه است؟ قول صوفیه و قول مشهور فلاسفه مورد نقد قرار گرفته و مختار حکمت متعالیه در مسأله تقریر می‌شود.

مسأله هفتم: هر کمالی که برای موجود از حیث وجودش اثبات می‌شود، برای تمامی موجودات مافوقش ثابت است. وجود در هر موجودی عین صفات کمالیه آن است.

مسأله هشتم: بین وجود و ماهیت تلازم عقلی برقرار است. ماهیت به عرض وجود موجود است. این تلازم، نه تلازم بین علت تامه و معلول آن است، نه تلازم موجود بین هیولی و صورت، بلکه تلازم بین مجعول بالذات و مجعول بالتبع و منحصر در وجود و لوازم ذاتی آن می‌باشد.

مسأله نهم: وجود فی حد ذاته نه جوهر است نه عرض.

مسأله دهم: امتیاز بین موجودات به چیست؟ در این مسأله سه نوع امتیاز یعنی امتیاز به مرتبه، امتیاز موجودات هم مرتبه و امتیاز افراد هم ماهیت و ارتباط این سه نحوه امتیاز با حقیقت وجود مورد بحث قرار گرفته است.

مسأله یازدهم: نحوه اتصاف ماهیت به وجود. وجود چه در خارج، چه در ذهن اصل

است و ماهیت در هر دو وعاء فرع می‌باشد.

مسئله دوازدهم: وجود اصیل است و ماهیت مجعول نیست. شیخ اشراق با قول به اعتباریت وجود از يك سو و قول به اینکه واجب تعالی وجود صرف است به تناقض مبتلا شده است.

مسئله سیزدهم: موضوع حکمت الهی وجود است.

مسئله چهاردهم: تحقیق در عوارض ذاتیه و نسبت بین موضوع مسئله و موضوع علم.

مسئله پانزدهم: تحقیقی در مورد مقولات عرضی.

مسئله شانزدهم: تحقیق در نحوه علیت صورت و وجود مفارق نسبت به هیولی. در بخش دوم علم واجب تعالی به ذات خود مورد تحقیق قرار گرفته است. در این بخش یازده مسئله فلسفی به عنوان تمهید مورد بحث قرار گرفته است:

اول: علم - به معنای تعقل - حضور مجرد نزد مجرد قائم به ذات است.

دوم: علم یا حصولی ارسطایی است یا حضوری اشراقی.

سوم: علم مانند سایر عوارض حقائق وجود، عین وجود است. وجود بذاته علم و عالم و معلوم می‌باشد. علم مانند وجود، حقیقت واحد بسیط ذو مراتب است.

چهارم: هر چه وجود تمامتر باشد، جهت علمیت و عالمیت در آن اقوی است، لذا علم خداوند صرف، تام و فوق تمام می‌باشد.

پنجم: اشیاء دو نحوه وجود دارند: خارجی و ذهنی. بین نفس مدرك و اشیاء غائب موجود در خارج (مدرك) علاقه ذاتیه برقرار است.

ششم: هر عاقل و هر معقولی، عاقل بذاته و معقول بذاته است.

هفتم: هر معلوم بذاته، معلوم به علم حضوری اشراقی است.

هشتم: علم نفس به ذات خود علم حضوری است. علم حصولی تنها به نحو کلیت و اشتراك می‌باشد. ضمیمه شدن کلی به کلی موجب جزئیت و تشخیص نمی‌شود. نفس، ذات خود را به نحو جزئیت و تشخیص ادراك می‌کند.

نهم: علم نفس به قوای ادراکی، صور ادراکی و قوای طبعی، علم حضوری اشراقی

است، یعنی علم و معلوم متحد ذاتی و متغایر اعتباری هستند.

دهم: علم برخلاف توهّم برخی منحصر در ارتسام صورت شیء در قوه مدرکه و قبول صور توسط قوه مدرکه نیست. انکشاف معلول نزد علت تامه اش اتم انحاء حصول شیء برای شیء دیگر است. خداوند بماسوایش علم حضوری اشرافی دارد.

یازدهم: هر مجرد قائم به ذات، عاقل ذات خود است و عقل او نسبت به ذات عین ذات است. قول مشهور دال بر اینکه «هر مجردی عاقل ذات خود است» تمام نیست.

۶. تعلیقات علی شرح الهدایة الاثریة

اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری (متوفی حدود ۶۶۳) کتابی دارد به نام «هدایة الحکمة». هدایة الحکمة شامل سه قسم است: منطق، طبیعیات و الهیات. این کتاب از زمان تألیف مورد عنایت متکلمان و حکیمان مسلمان واقع شده است و بر آن شروح متعددی نوشته شده که مهمترین آنها شرح قاضی کمال الدین میرحسین بن معین الدین میبدی حسینی (متوفی ۹۱۱) مشهور به شرح میبدی (تاریخ کتابت ۸۸۰) و شرح صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (متوفی ۱۰۵۰) است. شرح الهدایة الاثریة دومین تألیف ملاصدر است. (نخستین تألیف وی المبدء و المعاد است)، این شرح تنها بر طبیعیات و الهیات هدایة اثریه است. بر هر دو شرح هدایه حواشی فراوانی نوشته شده است. لازم به ذکر است که در حوزه های عقلی هندوستان «شرح هدایة الحکمة» مشهورترین اثر صدر المتألهین است، تا آنجا که هر گاه نام «صدرا» برده می شود مقصود صدر المتألهین نیست، بلکه مراد همان «شرح هدایه» است. مهمترین حواشی شرح الهدایة الاثریه صدر المتألهین به ترتیب تاریخ عبارتند از:

۱- «الحاشیة علی شرح هدایة الحکمة الشیرازی» به قلم مولی محمد امجد فیض الله صدیقی قنوجی (متوفی ۱۱۴۰).

۲- «الحاشیة علی الصdra» به قلم ملا نظام الدین بن قطب الدین سهالوی (متوفی ۱۱۶۱)

۳- «الحاشیة علی الصdra» به قلم ملا حسن بن قاضی غلام مصطفی لکنهوی

(متوفی ۱۱۹۸).

۴- «الحاشیة على الصدر» على مباحث الفن الاول» به قلم مولی محمد اعلم بن محمد شاکر سندیلی (از شاگردان کمال الدین سهالوی) متوفی ۱۲۵۰.

۵- «الحاشیة على الصدر» به قلم عمادالدین عثمانی بکنی (قرن سیزدهم).

۶- «الحاشیة على الصدر» به قلم عبدالعلی بن محمد نظام الدین بحر العلوم، تاریخ اتمام حاشیه ۱۲۴۲.

۷- الحاشیة على شرح الهدایة به قلم سید دلدار علی بن محمد معین نقوی نصیر آبادی لکنهوی (متوفی ۱۲۳۵).

۸- حاشیة سیدحسین بن دلدار علی نقوی لکنهوی (متوفی ۱۲۷۳).

۹- حاشیة سیدمحمدتقی بن حسین بن دلدار علی نقوی لکنهوی (متوفی ۱۲۸۹).

۱۰- حاشیة سیدحیدر علی هندی (متوفی ۱۳۰۲) شاگرد سیدحسین بن دلدار علی.

۱۱- حاشیة میرزا محمدحسن نوری فرزند ملاعلی نوری، استاد آقاعلی مدرس

طهرانی.

۱۲- حاشیة محمدهادی حسینی

۱۳- حاشیة میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴).^۱

و بالاخره تعلیقات آقاعلی مدرس طهرانی. آقاعلی به خط خود بر شرح الهدایة الاثریة به خط پدرش ملاعبدالله مدرس زنوزی حاشیه زده است. این نسخه اصل به شماره ۱۸۷۷ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می شود. این تعلیقات فاقد تاریخ کتابت است. حکیم مؤسس بر فن اول طبیعیات شرح هدایه یعنی سماع طبیعی، ۹۴ تعلیقه نگاشته است. این تعلیقات متعلق به فصل دوم در اثبات هیولی است و تنها تعلیقه آخر مربوط به فصل سوم در عدم تجرد صورت جسمیه از هیولی می باشد.

شرح الهدایة الاثریة در سال ۱۳۱۳ هجری قمری در تهران، به خط میرزا

۱. رجوع کنید به مقاله ملاصدرادر هندوستان در کتاب معارف اسلامی در جهان معاصر نوشته دکتر سیدحسین نصر، و النریعة ج ۶.

عبدالکریم شیرازی و به اهتمام شیخ احمد شیرازی همراه با حواشی میرزا احسن نوری، محمدهادی حسینی، آقاعلی مدرس و میرزا ابوالحسن جلوه به شیوه چاپ سنگی منتشر شده است. تعلیقات آقاعلی در فاصله صفحات ۲۴ تا ۵۵ چاپ سنگی هدایه درج شده است. لازم به ذکر است که حدود ۱۰٪ تعلیقات آقاعلی در چاپ سنگی از قلم افتاده است. در «تعلیقات علی شرح الهدایة الائیة» دوبار از یکی آثار مهمش که متأسفانه ظاهراً به زمان ما نرسیده بنام «اصول الحکم فی شرح اثولوجیا» عباراتی را نقل کرده است. از مزایای قابل ذکر این تعلیقات تحلیل انتقادی حکیم مؤسس از براهین متعدد اثبات هیولی و ژرف اندیشی در احکام آن است. مسئله‌ای که در دیگر آثارش کمتر فرصت بحث از آن را نیافته است.

۷. تعلیقات علی حواشی الهیات الشفا

کتاب شفاء بزرگترین و معتبرترین دائرةالمعارف فلسفه مشاء در جهان اسلام به حساب می‌آید. الهیات شفاء یکی از دو اثر بزرگ ابن سینا و در زمره پنج کتاب طراز اول فلسفه اسلامی شمرده می‌شود. الهیات شفا حاوی ده مقاله در امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص است. صدر المتألهین شیرازی در دهه آخر عمر مبارکش تا واسطه مقاله ششم (در علت و معلول) حواشی ارزنده‌ای بر الهیات شفا نگاشته، که حاوی آخرین تحقیقات و عمیق‌ترین تأملات حکمت متعالیه می‌باشد. اگرچه بر الهیات شفا بسیاری از حکما حاشیه زده‌اند، اما تعلیقه بر حواشی ملاصدرا بر الهیات شفا کمتر مشاهده شده است. حکیم مؤسس بر این حواشی ۱۷ تعلیقه به رشته تحریر در آورده است، ۱۶ تعلیقه بر حواشی مقاله اول در مبادی حکمت و کلیات مباحث وجود و یک تعلیقه بر حواشی مقاله دوم در جواهر جسمانیه.

این تعلیقات در عین اختصار حاوی تأملات فلسفی و نکته‌سنجی‌های عقلی سه حکیم بزرگ جهان اسلام یعنی شیخ الرئيس، صدر المتألهین و حکیم مؤسس است که هر یک بر آراء قبلی نکته‌ای افزوده و مسئله‌ای جدید طرح کرده است. آقاعلی در این تعلیقات گاهی به دفاع از ابن سینا آراء ملاصدرا را نقد کرده، به ویژه در مواضعی حواشی آقاجمال خوانساری بر الهیات شفا را که در زمره دقیق‌ترین حواشی الهیات شفاست - مورد انتقاد قرار

داده است. افسوس که آقا علی توفیق ادامه این تعلیقات با ارزش را نیافته است. از این تعلیقات نسخه اصلی به خط آقا علی مدرس طهرانی و با امضای مألوف ۱۱۰ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۷۷۹ به جا مانده است. این تعلیقات فاقد تاریخ کتابت است.

۸. تعلیقات علی حواشی شرح حکمة الاشراق

کتاب حکمة الاشراق مهمترین اثر شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی (متوفی ۵۸۷) و یکی از پنج اثر بزرگ فلسفه اسلامی است. در میان شروح متعدد حکمة الاشراق شرح‌های شهرزوری، علامه حلی و قطب الدین شیرازی یاد کردنی است. اما مهمترین شرح حکمة الاشراق، شرح قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی (متوفی ۷۱۰) است که از دیرباز کتاب درسی فلسفه اشراق در حوزه‌های علمیه بوده است. صدر المتألهین شیرازی بر این شرح حواشی قیمه‌ای نوشته است که حاوی نقادی‌های ظریف نسبت به آراء شیخ اشراق است. آقا علی مدرس طهرانی نیز بر حواشی ملا صدرا ۲۹ تعلیقه نگاشته است. تمامی این تعلیقات متعلق به فصل سوم از مقاله سوم قسم اول «فی ضوابط الفکر» حکمة الاشراق است. عنوان مقاله سوم: مغالطات و حکومت بین آراء اشراقیون و مشائیان است. فصل سوم به بیان آراء خاص اشراقیون اختصاص دارد. آقا علی در این تعلیقات مختصر به بررسی توأم آراء سهروردی، قطب الدین شیرازی و صدر المتألهین درباره مسئله هیولی، رابطه هیولی و مقدار، صورت نوعیه، نحوه ترکیب بین ماده و صورت، مسئله اعراض، اعتبارات عقلیه، وجود، ماهیت و وحدت، مثل افلاطونیه و قاعده امکان اشرف پرداخته است. تعارض علمی حکمت اشراق و حکمت متعالیه به ویژه نکته سنجی‌های حکیم مؤسس نمونه‌ای هر چند مختصر از ژرف اندیشی‌های حکیمان مسلمان بدست داده است.

نسخه خطی این تعلیقات با ارزش به خط آقا علی و با امضای مألوف ۱۱۰ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۷۶۷ نگهداری می‌شود. این تعلیقات فاقد تاریخ کتابت است. (م)

۹. تعلیقات شوارق الالهام

تجريد الکلام یا تجريد الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲) از مهمترین کتب کلام اسلامی و نقطه عطفی در علم کلام به شمار می رود. بر هیچ کتابی در فلسفه و کلام به اندازه تجريد شرح و حاشیه نوشته نشده است. از میان شروح متعدد تجريد، سه شرح از بقیه مهمتر است: کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد نوشته علامه حلی (متوفی ۷۲۶)، شرح تجريد العقاید علاء الدین قوشچی (متوفی ۸۷۹) و شوارق الالهام فی شرح تجريد الکلام نوشته مولی عبدالرزاق بن علی بن حسین فیاض لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱) یا ۱۰۷۲) شاگرد و داماد ملا صدرا. لازم به ذکر است که فیاض لاهیجی شرح دیگری هم بر تجريد دارد بنام «مشارق الالهام»^۱. به هر حال قوی ترین شرح فلسفی تجريد، شوارق الالهام است، که شرح امور عامه، جواهر و اعراض و ربوبیات تجريد تا واسط علم الهی را شامل می شود. شوارق الالهام را تحقیقاً می توان یکی از ده کتاب برتر حوزه فلسفه و کلام اسلامی دانست. این کتاب از زمان نگارش مورد عنایت ویژه حوزه های عقلی بویژه حکیمان متعالیه بوده است. از يك سو کتاب درسی سطوح عالی کلام بوده و از سوی دیگر بسیاری از بزرگان حکمت متعالیه بر آن حاشیه زده اند. مهمترین حاشیه شوارق، حاشیه ملا اسماعیل بن سمیع درب کوشکی اصفهانی (متوفی ۱۲۴۳) است. از دیگر حواشی شوارق حواشی ملا علی نوری، میرزا احسن نوری، ملا محمد علی نوری، ملا عبدالله مدرس زنوزی، ملا احمد بن ابراهیم اردکانی شیرازی، ملا محمد جعفر لاهیجی لنگرودی، ملا محمد حسین کرمانی، و شیخ علی نوری ذکر کردنی است.

آقاعلی مدرس طهرانی نیز ۳۹۸ تعلیقه بر شوارق نگاشته است. این تعلیقات کلاً بر مقدمه و مقصد اول در امور عامه، فصل اول در وجود و عدم، فصل دوم در احکام ماهیت و فصل سوم بحث علت و معلول تا مسئله ششم در احوال علت غایی نوشته شده است. تعلیقات شوارق پس از تعلیقات الاسفار و بدایع الحکم مفصل ترین اثر بجا مانده آقاعلی است و پس از بدایع، تعلیقات الاسفار و رسائل سبیل الرشاد، وجود رابط، مباحث الحمل،

۱. رجوع کنید به الذریعة.

مهمترین اثر حکیم مؤسس است. این تعلیقات حاوی مهمترین مباحث امور عامه است. مباحثی که آقاعلی در این تعلیقات مطرح کرده، در دیگر آثار وی کمتر مطرح شده است. بی شک مهمترین اثر بجا مانده آقاعلی در بحث امور عامه، تعلیقات شوارق وی است. مهمترین عناوین مسائلی که در این تعلیقات مورد بحث قرار گرفته عبارت است از: بدهت وجود، اشتراك وجود، زیادت وجود بر ماهیت، وجود ذهنی، اصالت وجود، وجود مطلق و مقید، معقولات ثانیه، تمایز اعدام، مواد ثلاث، و بویژه اعتباری بودن آنها، تقسیم مواد به بالذات و بالغیر، وجه نیاز به علت، قدم و حدوث، خواص واجب، اقسام امکان، مباحث حمل، امتناع اعاده معلوم، اعتبارات ماهیت، اجزاء ماهیت، تشخیص ماهیت، وحدت و کثرت، اقسام و احکام علت، احکام علت تامه، احوال فاعل و احوال علت غایی.

نکته ای که بر ارزش این تعلیقات می افزاید، نقدهای حکیم مؤسس بر دیگر محشین شوارق بویژه جناب ملا اسماعیل است، که آقاعلی از او با تعبیر احترام آمیزی همچون «الحکیم البارع المتأله عظم الله تقدیسه» یا «الحکیم البارع المحقق رفع الله تقدیسه» یاد کرده است. لازم به ذکر است که آقاعلی در تعلیقات اسفارش (ص ۵۳۴) به تعلیقات شوارق خود استناد کرده است. مشخصات نسخه خطی تعلیقات الشوارق به این شرح است: حواشی خطی بر شوارق چاپ سنگی تهران، ۱۲۹۹ هـ. ق. طبع عبدالحسین بن آخوند ملا محمد علی خراسانی، خط متن از محمد حسن، در این چاپ سنگی حواشی ملا اسماعیل اصفهانی نیز به چشم می خورد. کاتب حواشی آقاعلی مدرس و تاریخ کتابت آن مشخص نیست. از این که بعد از نام آقاعلی دامت افاضاته آمده است، معلوم می شود تاریخ کتابت آن بین ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۷ است. این نسخه متعلق به کتابخانه شخصی فاضل محترم آقای حسن شفیعیان در قم می باشد. (ش)

اما کاملتر از نسخه خطی فوق الذکر یکی از چاپ های سنگی شوارق با مشخصات ذیل است:

شوارق الالهام چاپ سنگی تهران، ۱۳۱۱ هـ. ق. طبع حاج رضا کتابفروش، ۲۳۹ صفحه، خط متن از محمد تقی به تاریخ ۱۳۰۷، خط حواشی از احمد بن حسین التفرشی الطاوی الرازی به تاریخ ربیع المولود ۱۳۰۷.

حکیم مؤسس در زمان کتابت تعلیقات صفحه ۵۴ از دنیا رفته است. در این نسخه علاوه بر تعلیقات آقاعلی، تعلیقات شیخ علی نوری (شاگرد آقاعلی) با امضای ۱۱۰ (که نباید اینگونه تعلیقات را از آن آقاعلی مدرس دانست)، ملا محمد اسماعیل اصفهانی، ملا احمد اردکانی، ملاعلی نوری، ملا عبدالله زنوزی، ملا محمد علی نوری، ملا محمد حسین کرمانی، عبدالحکیم و ملا اولیاء نیز به چشم می خورد. (ن) ضمناً شیخ علی نوری برخی آراء آقاعلی را به نقل از استاد خود، حکیم مؤسس نقل کرده است، که این موارد را نیز در جای خود آورده ایم.

۱۰. تعلیقات علی حواشی الفیاض علی شرح الاشارات

التنبیهاث والاشارات از مهمترین آثار ابن سینا و یکی از پنج کتاب اصلی فلسفه اسلامی است. مهمترین شرح اشارات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی است. بر شرح اشارات حواشی متعددی نوشته شده است. از جمله این حواشی، حواشی خاتون آبادی (م ۱۱۱۶)، مولا محمدباقر سبزواری (م ۱۰۹۰)، آقا جمال الدین محمد خوانساری (م ۱۰۹۹)، قاضی سعید قمی و غیاث الدین منصور دشتکی (م ۹۴۸) قابل ذکر است.^۱

یکی از حواشی شرح اشارات حاشیه مولی عبدالرزاق بن علی بن حسین فیاض لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) است. شیخ آقابزرگ از صاحب ریاض نقل کرده که این حاشیه به پایان نرسیده است.^۲ آقاعلی بر حواشی نمط اول (فی تجوهر الاجسام) نه تعلیقه مختصر نگاشته است و در آن آراء شیخ الرئيس، خواجه طوسی و فیاض لاهیجی را مورد بررسی و نقد قرار داده است. تاریخ کتابت این تعلیقات ۱۲۸۷ هجری قمری است. مشخصات نسخه خطی این تعلیقات به این قرار است: نسخه خطی شماره ۱۷۲۳ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به خط آقاعلی و با امضای مألوف ۱۱۰.

۱. رجوع کنید به الذریعة.

۲. الذریعة.

۱۱. تعلیقات علی حواشی الزنوزی علی حواشی الفیاض علی شرح القوشچی

یکی از مهمترین شروح تجرید، شرح علاءالدین علی بن محمد قوشچی (متوفی ۸۷۹) است که از کتب درسی بعضی حوزه‌های عقلی به حساب می‌آید. بر این شرح حواشی متعددی نوشته شده است که مهمترین آنها حواشی محقق خفری است. از جمله این حواشی حاشیه ملاعبدالرزاق بن علی بن حسین فیاض لاهیجی است که شیخ آقابزرگ در الذریعه از آن یاد کرده است. پدر دانشمند آقا علی، ملاعبدالله مدرس زنوزی بر حواشی فیاض لاهیجی حاشیه زده است. آقا علی مدرس طهرانی در سه مورد بر حواشی پدرش تعلیقه نگاشته و آراء وی را مورد نقد قرار داده است. این تعلیقات مختصر در مسئله اول و هفتم از مقصد ثانی تجرید یعنی در بحث جواهر و اعراض است.

مشخصات نسخه خطی این تعلیقات مختصر به این شرح است: نسخه خطی شماره ۱۷۳۴ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به خط ملاعبدالله مدرس زنوزی، حواشی به خط آقا علی با امضای (علی عفی عنه و عن والده) تاریخ کتابت مشخص نیست.

۱۲. تعلیقات لمعات الهیه

لمعات الهیه مهمترین اثر ملاعبدالله مدرس زنوزی (متوفی ۱۲۵۷) و یکی از مهمترین آثار فلسفی به زبان فارسی است، لمعات مشتمل بر مسائل الهیات بالمعنی الاخص، اثبات مبدء وجود، صفات کمالیه او، کیفیت صدور کثرت از واحد حقیقی، مسائل علم الهی و دیگر مسائل ربوبیه در بیست فصل است. آقا علی همواره از آراء پدرش به نام «والدی العلامه» با اکرام و احترام یاد می‌کند، به آنها استناد می‌کند در تعمیق آنها می‌کوشد و گاهی نیز مؤدبانه آنها را نقد می‌کند. آقا علی در تنها تعلیقه فارسیش، بر کتاب پدرش در ۲۸ مورد تعلیقه مختصر نگاشته است (تافصل ۱۲). موضوع این تعلیقات: اثبات وجود واجب تعالی، اثبات عینیت وجود در واجب، امتناع علم به کنه ذات واجب، توحید واجب و علم واجب است. آقا علی در دیگر آثار خود بویژه در بدایع الحکم فراوان به آراء پدرش در لمعات استناد کرده است.

مشخصات نسخه خطی: نسخه شماره ۱۹۴۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

متن لمعات الهیه به خط ملا عبدالله مدرس زنوزی، حواشی به خط آقاعلی، با امضای «علی الطهرانی المدرس، علی عفی عنه، علی الطهرانی عفی عنه، ۱۱۰ الطهرانی عفی عنه، ۱۱۰ عفی عنه» تاریخ کتابت حواشی مشخص نیست.

استاد سید جلال الدین آشتیانی در نخستین چاپ مصحح لمعات الهیه (مشهد، ۱۳۵۴ هـ. ش) با استناد به نسخه یادشده تعلیقات آقاعلی را در پاورقی متن لمعات آورده‌اند. در کتاب حاضر متن تعلیقات با نسخه اصل تطبیق شده، بعضی اغلاط مطبعی نخستین چاپ آن تصحیح شده، یکی دو تعلیقه از قلم افتاده اضافه شده، متن تعلیقات مورد تحقیق قرار گرفته است.

۱۳. تعلیقه علی الحواشی الجمالیة علی الحواشی الخفیه

مهمترین حاشیه بر شرح تجرید العقاید علاء الدین علی قوشچی، حاشیه شمس الدین محمد بن احمد خفری (متوفی ۹۴۲ یا ۹۵۷) شاگرد میر صدر الدین دشتکی، مشهور به حاشیه خفیه است. بر حاشیه محقق خفری حواشی متعددی نوشته شده است، از جمله حاشیه آقا جمال الدین محمد خوانساری (متوفی ۱۱۲۵) از مهمترین این حواشی است. آقا جمال در این حاشیه حدوث دهری میر داماد را به عبارت ذیل مورد مناقشه قرار داده است: «فاعله یحتاج الی لطف قریحه لم یکن لنا». آقاعلی مدرس طهرانی در تعلیقه واحده‌ای ضمن ذکر کلام دیگری از میر داماد، اشکال محقق خوانساری را به اختصار پاسخ داده است. مشخصات نسخه خطی این تعلیقه به این شرح است: نسخه شماره ۱۷۲۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تعلیقه به خط آقاعلی با امضای مألوف ۱۱۰، فاقد تاریخ کتابت و شماره صفحه.

۱۴. تعلیقه علی حاشیه رساله سر القدر

شیخ الرئيس ابن سینا رساله‌ای مختصر اما پر معنی دارد به نام «سر القدر عن معنی قول الصوفیه من عرف سر القدر فقد الحدّ» در حاشیه این رساله سینوی در ذیل عبارت «ولا یجوز ان یكون الثواب والعقاب علی ما یظنّه المتکلمون» فردی به امضای مجهول (عل)

به رأی شیخ الرئيس اعتراض کرده است: «علی صاحب هذا الاعتقاد ما علیه، لمافیه من المخالفة الظاهرة لما علم من الشریعة المقدسة».

آفاعلی مدرس طهرانی در تعلیقه ای در حدود یک صفحه با تبیین رأی شیخ با متانت از نظر او دفاع کرده به شیوه ای مبنایی به اینگونه اعتراضات نسبت به اکابر علماء مذهب پاسخ داده است.

مشخصات نسخه خطی این تعلیقه به این شرح است: نسخه خطی شماره ۱۹۶۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی به خط آفاعلی و فاقد تاریخ کتابت.



در باره شیوه تصحیح، محدودیت تحقیق و کارهای انجام گرفته، در مقدمه مجموعه (جلد اول) به تفصیل سخن گفته شد. در بخش تعلیقات آفاعلی، آثاری که حکیم مؤسس بر آنها تعلیقه زده است، در صورتی که تاکنون به زیور طبع آراسته نشده، یا اگر هم چاپ شده، به شیوه چاپ سنگی و نایاب است، موارد لازم در فهم تعلیقات را در پاورقی نقل کردیم، اما با توجه به در دسترس بودن آثار صدر المتألهین، شوارق و لمعات از نقل کامل مواضع مورد بحث صرف نظر شد و تنها نشانی دقیق موضعی که تعلیقه بر آن نوشته شده مشخص کردیم. همچنانکه گذشت در این مقدمه تنها به تحلیل اجمالی محتوای رسائل و تعلیقات بسنده کردیم. تحلیل تفصیلی آراء حکیم مؤسس را در کتابی مستقل آورده ایم که پس از انتشار مجلدات سه گانه مجموعه مصنفات حکیم مؤسس تقدیم طالبان حکمت متعالیه خواهد شد.

در تدوین، تصحیح و تحقیق این جلد نیز از یاری برخی برادران برخوردار بوده ام که از همه آنها صمیمانه سپاسگزارم. از همه اساتید، صاحب نظران، دوستان و فلسفه اسلامی و خوانندگان با فضیلت درخواست می شود تا با تذکر کاستی ها و نواقص و نقد تصحیح، تدوین و تحقیق این جلد به غنای مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آفاعلی مدرس طهرانی بیفزایند، و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

تهران، بهمن ۱۳۷۷

القسم الأول:
الرسائل العربية

رسالة في التوحيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل العقل والمعقولات شراباً لروح من خلع سراويل الشهوات، و
تخلّى من هموم الجسمانيات، ورفض مقتضى البدن والبدنيات بارتكاب الطاعات واجتناب
المنهيات، وجعل همهّ همّاً واحداً أنفرد به، فخرج من مزاليق العمى ومشاركة اهل الهوى و
المجالسة مع اصحاب الدنيا، فاستكثر الاعمال الصالحات، وارتوى من ماء عذب فرات فجعل
الله له نوراً يمشى به فى الظلمات، ويكشف به العشوات ويفتح به المبهمات ويدفع به
المعضلات، قد اخلص الله فاستخلصه و الزم العدل على نفسه، فكان اول عدله نفى الهوى عن
نفسه لمخافة مقام ربه، واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى .^١
ثم الحمد لله الذى جعل الجهل والقصور والنقصانات عذاباً لمن ارتكب الشهوات، و
غاص فى بحار الظلمات والزّم على نفسه العناد واللجاج، فشرب من ماء ملح اجاج، فاقتبس
الاجاهيل من الجهال والاضاليل من الضلال، فصورته صورة الانسان وقلبه قلب الحيوان، لا يعرف
باب الهدى فيقع فى العمى، فسبحانك ما اعظم شأنك و اوضح برهانك، ليس لك شريك فى الالهية و
لا معين فى الخالقية، وسعت رحمتك على كل شئ، فبنور جمالك فاض كل نور وفى .
و أصلى وأسلم على صفوة عباده المرسلين و سفرائه الصادقين و انبيائه المصطفين و

اوليائه الكاملين سيما على نبينا محمد خاتم الانبياء و نتيجة السفراء و قرّة عيون الاصفياء، و على آله الذين هم مفاتيح ابواب الهدى و مغاليق ابواب الردى، سيما على الذى هو سيد الاولياء المعصومين و افضل الانصار و المهاجرين .

و بعد، فانى فى زمان قد تصالح اهله على الجهل و الغفلة و انصرفوا عن المعرفة و الحكمة، فيجحدونها مكابرين و يمنعونها معاندين، اذ كانت طبائعهم متوحشة عن نورها و قرائحهم مشمئزة عن ضوئها، اشمئزاز المزكوم من رائحة الورد و استيحاش عيون الخفافيش عن ضوء الشمس، قد صار ديدنهم اللجاج و العناد و افشاء اللد و الحدّيين العبادو، انى قد ابتليت بهم فى بعض المجالس، فرأيت انهم يباحثونى فى المعقولات، و هم لا يعرفون المحسوسات، حتى ان كثيراً ما يتكلمون فى مسئلة التوحيد، فيوافقون فى اقوالهم على آراء المعتزلة الذين هم قدرية هذه الامة، او يتصالحون على ترهات الاشاعرة الذين هم مجوس هذه الامة، فسئمت من مكالماتهم و تفرقت من تعصباتهم، الى ان وقعت الى من هذه الاوان رسالة فى مسئلة التوحيد، من شيخنا الاعظم و استادنا الافخم، الكامل فى العلوم الالهية و الماهر فى المسائل الربانية، نخبة الحكماء المتقدمين و اسوة الفضلاء المتأخرين، فريد عصره و وحيد دهره، الخريت فى هذه الصناعة، المفيد فى فنون عديدة، انصح المتكلمين فى البيان و اعلم المبرهنين باقامة البرهان و اكيس المجادلين فى الرد على اهل الزيغ و الطغيان، قد اجرى الله من قلبه على لسانه ينابيع الحكمة، و اراه من عنده مصابيح غوامض المسائل الالهية، اعنى سمى ولى الله و نظيره فى الخليفة و حبيبه فى الحقيقة: الآقا على الملقب بالمدرس، ابن العالم الربانى و الفاضل الصمدانى الآخوند ملا عبد الله الزنوزى المدرس .

و لعمري انه ينبغى طالبى العلوم الحقيقية و قاصدى حل المشكلات فى المسائل الغامضة ان يشدوا اليه الرحال، فانهم يجدونه بحرأ لا ينزف و كنزأ لا ينفد . و لو انهم جمعوا لديه تيقنوا ان الفضيلة لم تكن للأول، فرفع و همى بتلك الرسالة، و انبسطت نفسى بها على العجالة، فرأيت ان المطلع على مطالبها فائز، و استثارها على الناس بعد ذلك غير جائز، لان المذكور فيما مطالب شاهخ قد صدر عن حكيم راسخ، يليق ان يكتب بالنور على صفحات حدود الحور، فاستنسختها و التمسست الاصدقاء و الخللان بحفظها و ضبطها و افشائها بين اهل العلم و اليقين و توكلى على الله فانه ولى المومنين .

قال ادام الله تعالى اظلاله على رؤس المستفيدين؛ اقول^١ :
اعلم يا اخا الحقيقة ان مسألة التوحيد هذه من غوامض المسائل الالهية و المقاصد
الربوبية، قل من وصل اليها حق الوصول، وبلغ اليها كمال البلوغ، فلنفصل القول فيها حسب
ما يناسب تلك التعليقات^٢.

[١] اصل ضروري

تذكر يا اخا الحقيقة ان الاعدام بماهى اعدام كالمعدومات بماهى معدومات فى صرافة
الليس المطلق ومحوضة البطلان الصرف، ولا يحكم عليها ولا يخبر عنها بشئ من الاشياء و
لوبانها اعدام صرفه ومعدومات مطلقة، فلا تمكن للعقل من ان يحكم عليها بانها موجودة او مؤثرة،
بل بانها لا تكون موجودة ولا مؤثرة، بل تلك الاحكام عليها اثباتاً وكذا نفيها انما هى من جهة وجود
العنوانات التى هى حكايات عنها فى المدرك. لست اقول ان وجود العنوانات لازم بحسب مفاد
القضية التى هو خارج عن ظرفها^٣، بل اقول انه لازم فى ظرفها وانعقادها، فلا تناقض فى قول القائل
المعدوم المطلق يتمتع الحكم عليه، وكذابه؛ او المجهول المطلق يستحيل الاخبار عنه، وكذابه.

[٢] اس فلسفى

الماهية ليست من حيث هى الالهى، فاذا نظر اليها بتلك الحيثية يسلب عنها جميع ما
هو خارج عن ذاتها، بتقديم السلب على الحيثية كى لا يصير السلب مقيداً بالمرتبة حتى
الامكان الذاتى، اذ هو تعبير عن كونها مصدوقاً عليها بسلب اقتضاء الوجود والعدم عنها سلباً

١. هذه المقدمة مذكورة فى «خ» و«ك»؛

وفى هامش «ص»، من قوله «رسالة فى مسألة التوحيد من شيخنا الاعظم...» الى قوله «...والفاضل الصمدانى الآخوند
ملا عبد الله الزوزى التبريزى».

وفى هامش «ش»: رسالة توحيدية من مولانا العارف الكامل، المحقق المدقق، الفيلسوف الاعظم، آقا على المشهور
بالمدرس زاد الله توفيقه وعمره العالى.

افتتح نسخة «م» هكذا: قوله «هذا يعينه كمسألة التوحيد هذه من غوامض المسائل الالهية»، فعلى هذا هذه الرسالة تعليقة
تفصيلية على قول صدر المتألهين فى السفر الرابع من الاسفار الاربعة، ج ٨ ص ٢٢٣ س ١٥، التعليقة ١٥٧٤.

٢. مراده قدس سره تعليقاته على اسفار صدر المتألهين رضوان الله تعالى عليه، راجع المجلد الاول من هذه المجموعة.

٣. طرفها (ط).

بسيطاً تحصيلياً، و كونها مصدوقاً عليها له تعبير عن كونها بتقررها الماهوى بحيث اذا نظر اليها ناظر مشيراً الى تقررها هذا و قايسها الى الوجود والعدم، يسلبها عن مرتبة ذاتها المقررة بذلك التقرر بما هي متقررة به.

وليس لها ذلك التقرر الا بالوجود على اصلته، او حين الوجود و بجعل الجاعل القيوم اياها على اصلتها، اذ قبل^١ الوجود لا تقرر لها ماهوياً كان ام وجودياً، فلا يحكم عليها بالامكان ولا غيره من المحمولات. فاذن اخذ الامكان عنها و اعتبار مالها انما هو بعد وضع تقررها بالوجود او حين الوجود. و لا يكفي في ذلك مجرد وضع تقررها، بل مع قياسها^٢ و نسبتها الى الوجود والعدم، و كلما يصدق على الشئ بعد وضع تقررته بذاته او من الجاعل القيوم، مع اعتبار امر زائد على ذاته خارج عنه منضم اليه او قياس و نسبة^٣ فهو في عرضياته. فاذن الامكان من العرضيات و وضعه بالذاتى انما هو على مصطلح من البرهان، لا ما هو المعروف في فن ايساغوجى. و ليس صدق الوجود عليها كذلك على اصلتها و كونه اعتبارياً صرفاً منحصراً فى حصصه الحاصلة باضافة العقل و عمله، بل يكون صدقه عليها صدق الذاتيات، اذ كل ما يصدق عليها بنفس تقررها بلا اعتبار امر زائد فهو فى ذاتياتها، و اذن تنقلب معانى الماهيات الموجودة كلها الى معنى الموجود، و هو كما ترى.

ومع فرض الانقلاب، هذا المعنى موجود بالحمل الاولى فاين الموجود بالحمل الثانوى. و لو جعل هو بعينه موجوداً بذلك الحمل ايضاً و كان مصحح ذلك، كالحمل الاول هو نفس معناه بلا اعتبار امر زائد ينضم اليها، فمع الاغماض عن استنكار العقل كون ما به الاتحاد فى ذلك الحمل نفس ما به الاختلاف، لزم كون ذلك المعنى المعقول واجباً لذاته، اذ هو لا يكون مجعولاً بذاته، و الا لزم انقلابه الى المعنى المجعول بذاته، و لا مجعولاً بالعرض، اذ المجعول بالعرض انما يعقل بعد وضع المجعول بالذات، فيجب ايضاً وجود امر خارج عن سنخ الماهيات يكون موجود بذاته مجعولاً بنفسه.

واقصر من ذلك البيان ان نقول: لو كانت ماهية مصداقاً لمفهوم الموجود بذاتها، وجب

١. ص. ط: قيل.

٢. ص: قيامها.

٣. م: و قياس و نسبته.

كونها موجودة لذاتها فتكون واجبة بذاتها، اذ لا تكون مجعولة بذاتها^١ ولا يعرضها. ويستبين بذلك ان ماهية لو كانت جاعلة بنفسها تكون واجبة بذاتها، فاذن الموجود بذاته والمجعول بذاته والجاعل بذاته كلها امر خارج عن سنخ الماهيات والاعدام قد مضت حالها. فللوجود فرد في العين هو بنفسه موجود بذاته جاعل او مجعول، و الماهية تابعة.

واما تعلق الجعل بالاتصاف بينهما بالذات، كما قد يختلف ببعض الاوهام، فهو وهم يندفع بتنبه انه من حيث هو اتصاف بينهما ونسبة اتحادية منظور اليه بالتبع وملحوظ بالعرض وملتفت اليه على انه آلة لتعرف حال الطرفين فهي من المعاني الحرفية التي لا تستقل بالمفهوميه، فلا يحكم عليه ولا به. وحاله في الجعل حاله في الادراك. ولو تصور لا من حيث هو كذلك، بل مستقلاً في النظر والالتفات لكان من الماهيات التي عرفت وصفها. فاثّر الجعل هو تجوهر ذات الشيء الذي هو الوجود فيتبعه الماهية، فاذن جعل الجاعل القيوم هو جعل بسيط، يمر بالوجود اولاً وبالماهية ثانياً. اذا اثر الجعل المركب ليس تجوهر ذات الشيء، بل صيرورة ذاته المقررة شيئاً آخر، وهذا في تجوهر نفس الشيء واصله غير معقول.

[٣] كشف واثارة

واذا ثبت ان الوجود موجود بذاته والموجود بذاته جهة ذاته بعينها جهة الوجودية، فلو تكثر تشترك كثرته في ذواتها في جهة وحدتها^٢ هي انها كلها كذلك. وايضاً تلك الجهة بمفهومها عنوان لها وحكاية عنها كلها. ووحدة العنوان والحكاية يلزم وحدة المعنونة والمحكي عنه، والا فليجز^٣ كون كل مفهوم حكاية وعنواناً عن كل كثره، اذ غاية ما يلزم منه ذلك تباينها في ذاتها وتخالفها في انفسها، وقد وضع ان هذا التباين والتخالف لا يمتنع عن ذلك. ولما تحققت بساطة الوجود في اوائل الكتاب^٤، ونقتصر بالبرهان الذي ذكره قدس

١. من قوله «وجب كونها موجودة...» الى قوله: «...مجعولة بذاتها» مفقود في «ص».

٢. ط، م: وحدة.

٣. ص: فليجز، ط: فيجز.

٤. صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، السفر الاول، المرحلة الاولى، الفصل السادس (قم، ١٣٧٨ ق) ج ١، ص ٥٠، ولكن البرهان الذي اشار اليه هنا غير البرهان المذكور في اوائل الاسفار، فراجع.

سره في ذلك هناك كيلا يطول الكلام.

ثبت ان الوحدة في الوجودات هو نفس ما به الكثرة فيها سنخاً وهو كثير بما به وحدته و واحد بما به كثرته وهذا هو التوحيد الخاصي المتحقق في الوجودات كلها طولياتها و عرضياتها، لكن في الوجود الجاعل لذاته مع الوجود المجعول بذاته يجب و ان يكون وحدة وجوديا اتم من هذه، اذ الجاعل بذاته لو لم يكن له في ذاته مناسبة تامة مع المجعول لذاته بها يعين هويته الخاصة به دون ساير الهويات، اولم يكن للمجعول لذاته مناسبة كذلك معه بها، يكون مجعولاً بذاته له دون غيره لزم التخصص بلامخصص، والمناسبة التامة الذاتية بين الشيئين يدل على وحدتهما بالذات، لكن كون الجاعل جاعلا بذاته غنياً عن المجعول بذاته، والمجعول مجعولاً بذاته مفتقراً اليه بنفسه يدلان على افتقارهما في ذاتيهما تمام الافتراق، فهما اذن بذاتيهما متناسبان تمام المناسبة و متباينان كمال المباينة فهما لا يكونان الا في حقيقة واحدة بذاتهما مستكثرة بنفسها. و كذا يدلان على ان الجاعل لذاته بالاضافة الى المجعول لذاته تمام في الوجود و شديد فيه، و ان المجعول نقص^١ و ضعيف. و يحصل من تينك الداليتين ان الجاعل لذاته تمام المجعول لذاته وحدة التام. و ان المجعول بذاته نقص الجاعل بذاته وحدة الناقص. و هذا هو التوحيد الاخصي المحقق في الوجودات التي بعضها جاعل بذاتها و بعضها مجعول بذاته.

[٤] استنباط تفرعية

و من ذلك يستبين انه ليست للماهية اولوية ذاتية كافية في الوقوع كما هو الحق في تشخيص الخلاف الواقع بينهم، او غير كافية كما ظنه الفاضل التفتازاني^٢ موضع الخلاف، و جعل الاولى ضروري الاستحالة، و غفل عن اقامتهم البرهان على استحالة الاولى لا الثانية، اذ قد علمت انه ليس للماهيات في انفسها تجوهر و تقرر و لا جعل و اقتضاء، فكيف يتصور لها اقتضاء الاولوية بذاتها كافية ام غيرها. و استناد لوازمها اليها انما

١ . كذا في ك، ص و ش و ط و م، و الظاهر «ناقص».

٢ . التفتازاني، شرح المقاصد، المقصد الثاني، الفصل الثالث، المنهج الثاني، المبحث السابع، (تحقيق دكر عبد الرحمن عميره، بيروت، ١٤٠٩ق) ج ١، ص ٤٩٢-٤٩٧.

هى من اجل ان استتباع الوجود لها اولى و للوازمها ثانوى، و تسمية لوازمها بلوازمها من اجل ذلك. و ليس استتباع الوجود للوازمه كذلك، مع ان الاولوية صفة ثبوتيه. فكيف يقتضيها ما ليس لها ثبوت و لا تقرر فى ذاتها. و عنوان التقرر الماهوى ايضاً خارج عن ذاتها و الا لزم انقلابها، فثبوتها لها مفتقر الى جهة خارجية^١ على انها قبل الوجود معدومة، و المعدومات بما هى معدومات كالاعدام بما هى اعدام غير متمايضة لا بذواتها و لا بصفاتنا. و تميز بعض من غير المتميزات و تخصصه باقتضاء اولوية العدم، و بعض آخر باقتضاء اولوية الوجود، و بعض من ذلك البعض باقتضاء اولوية هذا الفرد من الوجود، و بعض آخر منه ببعض آخر منه تخصص من دون مخصص، فاذن خروج ماهية الممكن من حاق الوسط الى الوجود كخروجه منه الى العدم انما هو بمرجح خارج عن ذاته مخرج اياها منه اليه.

[٥] مسألة تفرعية و فلسفة تحقيقية

فلا بد و ان يجب وجود الماهية بذلك المرجح الخارج، بان ينسبده جملة انحاء عدمها بتحقيق جميع ما يتوقف عليه وجودها، فى خروجها من حاق الوسط و مرتبة الاستواء الى الوجود، او يجب عدمها و يمتنع وجودها فى خروجها منه الى العدم، اذ هى مادامت فى حدود الامكان لم يتخصص وجودها و لم يتعين لا بالنظر الى ذاتها و لا بالنظر الى امر خارج عن ذاتها، فان ذلك الخارج اذا لم يرجح احد طرفيها و لم يعينه الى حد الوجوب، بل مع رجحانه اياه كان طرفها الاخر المرجوح ممكناً بالنظر الى ذاته المأخوذه مع ذلك الرجحان فلم يقتض و لم يعين لا وجودها و لا عدمها، فتكون باقية على امكانها مع فرض اولوية احد طرفيها من خارج. فان الامكان و هو كون الماهية مصدوقاً عليها بسبب^٢ الاقتضاء، و لاجل ذلك يكون مفتقرة الى مرجح خارج، فاذن مع فرض ذلك المرجح الخارج بقيت علة الافتقار الى مرجح خارج بحالها و استواء الطرفين لم ينتف

١. ص: خارجه.

٢. م: لسلب، ط: بسلب.

بالنظر اليها اصلاً، وان اتفنى بالنظر الى ذات ذلك الخارج لفرض الاولوية عنها و اذن صارت الاولوية استواء النسبة الثابتة لذلك الخارج وبالنظر اليه استواء النسبة بالقياس اليها، و الاستواء ملازم للامكان الذى هو علة الافتقار، فطلب المرجح باق بحاله ومع فرض مرجح آخر ينضم اليه يعود الكلام اليه، فان انقطع به الطلب بتعين احد طرفيها و امتناع مقابله فالمطلوب حاصل والاتسلسل الامر، و مع تحقق سلسلة غير متناهية من المرجحات الكلام فى تمامها كالكلام فى واحد منها، فيعود طلب المرجح الى ان يتحقق سلسلة اخرى غير متناهية. والكلام فى تمامها ايضاً كالكلام فى تمام الاولى ايضاً، و هكذا، فان لم يصل الى مرجح يكون حاله ما وصفناه، كانت الماهية باقية على حالة الاستواء و لم يترجح احد طرفيها على الآخر. فاذن الممكن ما لم يجب من العلة لم يوجد و ما لم يمنع^١ منها لم يعدم. و قد عبروا عن هذا الوجوب بالوجوب السابق و عن هذا الامتناع بالامتناع السابق، و يقابل الاول الوجوب اللاحق وهو الوجوب بشرط المحمول. وهو الوجود ههنا، والثانى الامتناع^٢ اللاحق وهو الامتناع بشرط عدمه.

[٦] ثمرة توحيدية فى كلمة تفرعية

فالوجوب بل كل ما يسلب عن ذات الماهية اذا اخذت من حيث هى، و لا يكون ايضاً من لوازمها بالمعنى المصطلح و لا بغيره، فهو من عوارض الوجود، و عوارض الوجود عين الوجود من حيث الذات و الحقيقة و الانية و الهوية، و غيرها باعتبار المعنى و المفهوم بل هى ايضاً كلها واحدة بحسب الحقيقة، كثيرة بحسب العنوان و الحكاية.

اقول: ان حيثية واحدة هى حيثية الجميع، و ذلك ان الماهيات فى انفسها ليست واجدة لها، و ليست هى ايضاً من لوازمها و اقتضاؤها لوجودها اولاً ثم لها مستحيل كما علمت، فلو لم يكن الوجود متصفاً بها بذاته لكان اتصافه بها بضميمة، و هى لا يكون عدماً و

١. م. ط: يمتنع

٢. ك: للامتناع.

لاماهية، اذ الحثيات التقييدية راجعة بوجه الى الحثيات التعليقية، و الا لزم تساوى وجودها وعدمها، و كون الماهية و العدم حثية تعليقية لتلك الاوصاف الوجودية غير معقول، و الانضمام و التقييد من الماهيات مفهوماً بل من الاعتباريات، فاذن تلك الضميمة هى وجود من الوجودات، فذلك الوجود لذاته مصداق لها فحيثيته حثيتها.

[٧] تفريع انتقادى و تفصيل انكشافى

فاذا ثبت واحد من تلك العوارض لوجود ما بما هو وجود على الاطلاق، فهو ثابت لجميع الوجودات للتوحيد الخاصى كالوحدة باطلاقها، و اذا ثبت له بما هو وجود صرف فهو مخصوص به، لم يتجاوز عنه كالوحدة الصرفة المسمى بالحقة الحقيقية.

و مفصل القول ان تلك الاوصاف العامة و النعوت الكلية المسماة بعوارض الوجود طائفتان: طائفة منهما ينافى وجوب الوجود مثل الحدوث و المجعولية و الكثرة و العلية الصورية و المادية و الوحدة الجنسية و الوحدة النوعية و الوحدة الاتصالية و جميع اقسام الوحدة غير الحقيقية^١ و الامكان الوجودى و الوجوب بالغير، و طائفة لا ينافيه كالعلم و القدرة و الحيوية و الارادة و السمع و البصر و القدم الذاتى و الجاعلية و الوجوب الذاتى و مطلق الوجوب و غير هذه مما يشابهها، و بعض هذه يعرض الموجود بما هو موجود على الاطلاق، فاذا ثبت عروضه لوجود ما ثبت عروضه لساير الوجودات بما [هى] وجودات، للاشتراك المعنوى و التوحيد الخاصى، و بعضها يعرض للموجود بما هو صرف و بحث، فيختص بالواجب حق تعالى؛ و بعضها يعرض للموجود الامكانى بما هو وجود امكانى على الاطلاق فاذا ثبت عروضه بوجود ما امكانى ثبت عروضه لساير الوجودات الامكانية لاشتراك الجميع فى الوجود الامكانى؛ بعضها يعرض للموجود الامكانى باعتبار حد زائد على حد الامكان، فيسرى عروضه الى الوجودات المشتركة فى ذلك الحد، و مجمل القول ان سريان العارض و عدمه تابعان لسريان المعروض و عدمه.

١. ش: غير الحقيقة، ط: الغير الحقيقية.

[٨] إشراف تفرعي

فأذن الوجوب السابق انما هو بعينه وجود العلة المقتضية وهو تعيين المعلول بهويته الخاصة به في مرتبة اقتضائه. والوجوب اللاحق عين وجود المعلول. وهذا لا يناقض عدم كون الوجوب صفة عينية وانه من المعقولات الثانية، بل انه حين اخذ جهة للقضية من الاعتبارات الحاصلة بعمل العقل لجعله اياه آلة لتعرف حال النسبة. واما تقدم الامكان على الافتقار^١ وهو على الايجاب وهو على الوجوب وهو على اليجاد وهو على الوجود فهو ما يحكم به العقل حال تحريكه النظر من مرتبة الماهية الى مرتبة الوجود في بعض تعاملاته وجعله الماهية موصوفة به.

واما اذا حرك النظر من الوجود الى الماهية وهو المطابق لما هو في الواقع فحكم بانها ولوازمها مجعولة بجعله وهو مجعول بذاته والجعل بالبناء للمفعول عين ذاته كما انه بالبناء للفاعل عين ذات الجاعل وكذلك الحال في اليجاد.

[٩] نتيجة توحيدية وثمرية ربوبية

فلا فاعل في الوجود استقلالاً ولا جاعل استبداداً الا واجب الوجود جل جلاله، اذ المعلوم كالعدم لا يحكم عليه ولا به، والماهية ليست من حيث هي بموجودة ولا بمعدومة ولا شئ من الاشياء الخارجية عن ذاتها اعني ليست بتلك الحيشية واجدة الذاتها وذاتياتها. فتكون متساوية النسبة الى الوجود والعدم والايجاب واللايجاب واليجاد واللايجاد، والايجاب بدون الوجوب كاليجاد بدون الوجود غير معقول، بل الاول فرع الوجوب والثاني تبع الوجود، بل الكل واحد بالحقيقة فلو كانت لها ايجاب بذاتها او اليجاد بنفسها لانقلبت حقيقتها، ولو تصور ترجح الايجاب او اليجاد على مقابله مع بقائها في مرتبة التساوي لزم الترجح من دون مرجح، والوجودات الامكانية مجعولات بذواتها والمجعولات بذواتها جهات ذواتها باعيانها جهات الارتباط الى الجاعل فحقيقها حقائق تعلقية وحشيات ذواتها حشيات ارتباطية فتقررها بدون المتعلق به وتحققها بدون المرتبط اليه غير معقول.

فهى مع عزل النظر عما تعلق به بذواتها وارتبطت اليه بانفسها هالكات الذوات فانيات الانيات فاقدات الهويات . و الايجاب فرع الوجوب بل عينه و اليجاد تبع الوجود بل نفسه فكيف يتصور لما لا وجوب له ايجاب و لما لا وجود له ايجاد، فلو كان لواحد منها ايجاب استقلالاً أو ايجاب استبداداً لزم انقلاب الحقائق التعلقية الى الحقائق الاستقلالية و الذوات الارتاباطية الى الذوات الاستبدادية و هو كما ترى .

[١٠] تفرع توحيدى و تحقيق تحكىمى

فجميع الافعال الفائضة من المبدعات كالاتار الصادرة من المخترعات و المكونات ينتهى الى افاضة القيوم المطلق جل سلطانه و ايجاباتها و ايجاداتها و تاثيراتها بحيث لا يشذ منها شئ مستهلكة فى قيميته المطلقة و فياضيته العامة مستغرقة فى ايجابه العمومى و ايجاده الشمولى مندرجة تحتها مندمجة فيهما فلا ايجاد مغاير لاجاده و لا ايجاب مباين عن ايجابه و مع ذلك لكل مرتبة من مراتب الوجود و درجة من درجات الوجود بما هو موجود حكم يخصه و اثر يترتب عليه، و اثرها ايضا مجعولة له تعالى لكن بواسطتها كما ان انفسها مجعولة له تعالى و لكن بعضها بلا واسطة و بعضها بتوسط بعض آخر توسطاً لا يعرفه الا العارفون الراسخون . كيف لا وقد علمت وجوب وجود مناسبة تامة كاملة لكل واحد من الجاعل لذاته و المجعول لذاته مع صاحبه فلو صدرت الكثرة الامكانية عن الواحد الحق يوجب من ذلك واحد من امرين: فاما ان يكون هو باقياً بما له فى ذاته من صرافته و تنزهه، و تكون تلك الاشياء كلها مناسبة له بالمناسبة التى و صفناها اذا لزم صيرورة الكثير واحداً ، اذا المناسب بذاته للواحد بما هو واحد و لاسيما الواحد بالوحدة الصرفة لا يكون الا واحداً كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت اليه فهو هو . و كذا صيرورة المشبه منزهاً اذا مرتبة الكل عند ذلك فى التنزه انما هى مرتبة الفيض الاول و هو منزّه عن الحدود التى هى دونها و لو تصور بقائها بحالها من الكثرة للزم صدور الكثير من الواحد بالوحدة الحققة الحقيقية و اما ان تكون هى باقية بحالها فى ذاتها من الكثرة و التشبة . و يكون هو تعالى مناسباً لها بذاته اذن لزم صيرورة الواحد كثيراً اذا المناسب بذاته للكثير بما هو كثير كثير فى ذاته، و كذا صيرورة المنزه

مشبهاً ولو تصور بقائه تعالى بما له من الوحدة للزم كون الواحد بما هو واحد مبدأ للكثير بما هو كثير، فاستبان ان الاثر الثابت لكل دان انما هو اثر للعالي بواسطته و في مرتبته و له بنفسه. وستعلم معنى هذا التوسط فانتظر.

فللعقول الرفيعة افعال كريمة وللنفوس القدسية اعمال شريفة و للطبايع الجسمانية آثار خسيصة، لكل ما يناسب عالمه ونشأته، ففي بعضها فاعلية الهية فله الافاضة و الافادة، فيكون فاعلاً بمعنى ما منه الوجود، و في بعضها فاعلية استتباعية فيكون فاعلاً بمعنى ما به الوجود، و في بعضها طبيعية فيكون من شأنه اعداد المواد و تحريك الاجسام، و قد يجتمع اثنان من هذه في شئ واحد. لكن بالقياس الى امرين، كل هذه بنحو التبعية لا الاستقلال، بنهج التقييد لا الاطلاق، فلا استقلال الا للقيوم الحق المتعال.

[١١] صراحة تنزيهية و ابانة تشبيهية

و اذن قد بان لك ان اليجاد كالايجاب من عوارض الموجود بما هو موجود و انها عين الوجود، فاحدس من ذلك انه يتوحد بوحدة الوجود و يتكرر بكثرته و يطلق باطلاقه و يتقيد بتقييده و يكون صرفاً بصرافته و منزهاً بتنزّهه مشبهاً بتشبيهه^١، فاليجاد الصرف هو الوجود الصرف المنزه عن الاطلاق و التقييد، المسمى في لسان طائفة بالوجود البحت و بالوجود بشرط لا و اليجاد المطلق هو الوجود المطلق الذي لا يأبى عن التقييد و هو المعروف عند طائفة بالوجود اللا بشرط و عند الاخرى بالفيض المنبسط و النفس الرحمانى و الازل الثانى و الحق المخلوق به و غير هذه. و اليجاد المقيد هو الوجود المقيد المحدود بحد و جودى من الحدود الوجودية المسماة بالشئون الذاتيه للوجود العام الامكانى كما تسمى الحدود الماهوية بالشئون العرضية.

فبتوحيد الوجود و تكرره يحكم ان اليجاد له حقيقة واحدة، له درجات بعضها فوق بعض فى سلسلة التصاعد الى ان ينتهى الى ايجاد ليس فوقه ايجاد. و بعضها دون بعض فى سلسلة التنازل الى ان يصل الى ايجاد ليس دونه ايجاد و آحاد السلسلة صعوداً و

نزولاً متصلات بوجه و منفصلات بوجه آخر . و كل عال منها في طول السلسلة شديد قاهرو كل دان ضعيف مقهور عليه، والضعيف المقهور عليه هو الشديد القاهر بعينه بنحو الصعود، و الشديد القاهر هو الضعيف المقهور عليه بنحو النزول . والقاهر كنه المقهور عليه وحدّها التام ، و المقهور عليه وجه القاهر وحدّها الناقص . «العبودية جوهرة كنهها الربوبية».

التوحيد ظاهره في باطنه وباطنه في ظاهره، ووجه الشيء طوره وشأنه وآيته و حكايته و عنوانه وظله وعكسه، و اثر العكس بعينه اثر العاكس بوجه النزول، وفي مرتبة العكس . ولا تغفل ان العكس بما هو عكس مستهلكة لدى حول العاكس مستغرقة في احاطة طوله . لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

[١٢] تأييدات وتشديدات

الا تنظر الى قوله تعالى «ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى»^١ والى قوله سبحانه «ما اصابك من سيئة فمن نفسك»^٢ مع قوله «قل كل من عند الله»^٣ والى قوله سبحانه «قل يتوفىكم ملك الموت الذي وكل بكم»^٤ مع قوله «الله يتوفى الانفس حين موتها»^٥ كيف ورد النفي والاثبات على فعل واحد، والى قوله «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم»^٦ كيف نسب فعل واحد اليه تعالى والى عبادته، فاثبت سبحانه القتل المرتب على قتالهم لنفسه لعدم استقلالهم وامرهم بالمقاتلة المرتب عليها القتل لنسبة القتل اليهم وثبوتهم لهم ايضاً . فموقع النفي بعينه هو موقع الايجاب كموقع الايجابين والكل صادق مطابق للواقع لكن بجهتين و نظرين مختلطين^٧ لا يفرق بينهما الا الرجل الفحل البصير ذوالعينين .

١ . الانفال، ١٧ .

٢ . النساء، ٧٩ .

٣ . النساء، ٧٨ .

٤ . السجدة، ١١ .

٥ . الزمر، ٤٢ .

٦ . التوبة، ١٤ .

٧ . كوش: مختلطين مختلفين، وفوق مختلفين ح د .

رقّ الزجاج ورقّت الخمر
فتشابهها وتشاكل الامر
فكانّه خمر ولا قدح
وكانّه قدح ولا خمر^١

فمن كان له نظر واحد صار ثنوياً ومانوياً فجعل اهر من شريكاً ليزدان؛ واما اشعرياً فجعله سبحانه مباشراً للحرّكات والتحريكات ومكافياً للقوى النفسانية والمبادئ الطبيعية المتغيرة الجسمانية، وجعل الذوات الشامخة والجواهر الكريمة من العقول القدسية والنفوس الشريفة معطلة بل ابطال الحكمة الالهية المحكمة والشرعية النبوية المستحكمة، واما معتزلياً فجعله سبحانه تعالى في قيوميته محدوداً واثبت له شركاء في فياضته الاستقلالية وخلاقيته الاستبدادية، فقال لا من شعور بانقلاب الحقائق الامكانية الى الوجوب الذاتي. القدرية مجوس هذه الامة،^٢ هؤلاء كالطبيعيين والدهريين قدّروا فيضه سبحانه وحددوا صنعه، بل قول هؤلاء افحش فضاحة من رأى الطبيعيين والدهريين فانهم قدروا فيضه سبحانه صريحاً بخلافهم بل هو من لوازم رأيهم الباطل، نظراً الى ما تقرر من ان آثار التقديرات بما هي تقديرات لا يكون الا محدوداً متناهياً.

و اما يهودياً، فجعل يده سبحانه مغولة «قالت اليهود يد الله مغولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا»^٣ فعليك بفتح العينين و جمع قوله (ع) جف القلم بما هو كائن.^٤ وقوله سبحانه «كل يوم هو في شأن»^٥ بالحسنة بين السيئتين، «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين»^٦ خارج عن الحدين حد الابطال والتشبيه، «بحول الله وقوته اقوم واقعد» و «ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم»، «الا الى الله تصير الامور».^٧

١ . بيتان شهيران للنواصي الظريف، ذهباً مثلاً في الحب الالهى عند الصوفية والاتحادية، راجع الفتوحات المكية لابن

عربى (تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، القاهرة ١٤٠٥ ق) ج ١، ص ٢٨٨، والتجليات الالهية لابن عربى (تحقيق عثمان

اسماعيل يحيى، تهران ١٤٠٨ ق) ص ٤٦٨، والاسفار الاربعة لصدر المتألهين، ج ٢، ص ٣٤٥.

٢ . الصدوق، كتاب التوحيد، باب ٦٠، حديث ٢٩، (تصحیح السيد هاشم الحسينى الطهرانى، تهران ١٣٩٨ ق) ص ٣٨٢.

٣ . المائدة، ٦٤.

٤ . حديث نبوى، رواه من طريق اهل السنة احمد بن حنبل في مسنده ج ١ ص ٣٠٧ و ج ٢ ص ١٩٧.

٥ . الرحمن، ٢٩.

٦ . الصدوق، كتاب التوحيد، باب ٥٩، حديث ٨، ص ٣٦٢.

٧ . الشورى، ٥٣.

[١٣] مطابقة ومضاهاة

هذا سبيل فاعليته تعالى للأشياء ومضى مشيته و سريان ارادته و انبساط فعله و شمول فيضه و سعة رحمته و نزول اسمائه في منازل افعاله و مناهل آثاره؛ و فاعلية النفس لقواها و ما يصدر عن قواها آية من آيات فاعليته و حكاية من حكايات جوده و افاضته بوجه و ان كانت من مراتب فيضه بوجه آخر . و عليك بتطبيق الحكاية للمحكى عنه و الاية لذي الاية مفصلاً:

«پیداست سرّ و حدث در اعیان».

اما ترى الشمس في المرايا و النفس في القوى . و الى هذا التطبيق يشير اشارة اجمالية قول القائل:

حق جان جهان است و جهان، جمله بدن

اصناف ملائكة حواس اين تن

افلاك، عناصر و مواليد اعضا

توحيد همين است، دگرها همه فن

و ناهيك في ذلك تضاعيف ما بيناه، فاحسن تدبرها كلها، والسلام.^١

١ . ش: و السلام على من اتبع الهدى . [طه، ٤٧] .

«تمت الرسالة التوحيدية في شب دوشنبه [ليلة الاثنين] في شهر جمادى الاخرى في سنة ١٢٩٤ [هـ ق] .»

و في م «و السلام» مفقود، و بعده: قوله «اجل من ان يكون شهوة...» . [الاسفار، ج ٨ ص ٢٢٣، س ٢٠]

رسالة سبيل الرشاد في اثبات المعاد

بسم الله الرحمن الرحيم^١ وبه نستعين^٢

يا معيد ما افناه اذا برز الخلائق لدعوته من مخافته، صلّ على افضل خليقتك و اكمل برّيتك محمد(ص) وعترته، الذين بهم قامت الحجة واستقامت المحجة وعمّت النعمة وتمّت وظهرت الحكمة وبرزت العناية وكملت المعرفة وحسنت السجّية وقبلت العبادة، وبقائهم(ع) تطلع العدالة وترتفع الضلالة وتزول الغواية وتدوم الهداية وتقوم القيامة، صلوة تتضاعف وتزيد ابد الابدين ودهر الداهرين.

وبعد، يقول العبد الفقير الحقير المعترف بالقصور والتقصير «على الطهراني» المشتهر «بالمدرس» ابن عبد الله الزنوزي التبريزي المدرس، هذه تعليقة من تعليقاتي على مباحث المعاد من «الاسفار الاربعة»^٣ لصدر الحكماء والمتألهين، افرزتها منها وجعلتها رسالة مختصرة مخصوصة باثبات المعاد الجسماني، بالبرهان العقلي حسب القواعد التي

١. الف: (قبل البسملة) السلام عليك يا حجة الله بابي انت وامى ادركنى ولا تهلكنى . تعليقات من العبد الحقير على المدرس على مباحث المعاد من الاسفار الاربعة لصدر الحكماء والمتألهين قدس سره.

ش: (قبل البسملة) هذا كتاب لوبياع لوزنه . درّ لكان البايع مغبوناً.

ص: (بعد البسملة) وبه ثقى وعليه توكلى فى كل ما يخاف ويرجى.

٢. لم يذكر «وبه نستعين» فى: ش و ص و ح.

٣. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب العاشر، الفصل الحادى عشر، ذيل قوله «والتحقيق فى التوفيق بينها» (قم، ١٣٧٨ق.) ج ٩، صفحة ١٨٣، التعليقة ١٦٣٣، المجلد الاول من مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس، ص ٦٦٨ - ٦٧١.

حققها الحكماء الالهيون المحققون قدست اسرارهم، اجابة لالتماس بعض اخوان الدين، وسميتها «بسبيل الرشاد في اثبات المعاد».

فاقول متوكلاً على الله سبحانه ومتوسلاً بانبياؤه ووصيائه (ع)^١: اعلم ان المركب منه حقيقى ومنه اعتبارى.

والاول ماله وحدة حقيقية يصير^٢ بها واحداً حقيقياً مندرجاً تحت واحد من الانواع المتحصلة الحقيقية من جهة تلك الوحدة، وان كانت له ايضاً بوجه وحدة اعتبارية من جهة الهيئة الانضمامية من انضمام بعض الاجزاء الى بعض. وهذا المركب لا يحصل الا اذا كان بين الاجزاء افتقار وعلية^٣ بحسب كثرة ما و اتحاد وجودى بحسب وحدة حقيقية سارية فى الكل؛ مثاله الانسان المركب من النفس والبدن ونفسه المركبة من درجات^٤ القوى وماهيته المركبة من الجنس والفصل، فان بعض هذه مركب من مادة و صورة متحدتين فى الوجود و بعضها مركب من درجات نفسانية و جودية متحدة فى اصل الوجود النفسانى السارى فى تلك الدرجات، و بعضها مركب من مفهوم مأخوذ على وجه الابهام و مفهوم آخر مأخوذ على وجه التحصل بحيث يكون الاخذ و الاعتبار بحسب الابهام و التحصل مطابقين للواقع.

والثانى ما ليس له تلك الوحدة الحقيقية بل تكون وحدته منحصرة فى الوحدة الاعتبارية الحاصلة من مجرد انضمام بعض الامور الكثيرة الى بعض اخر منها. فالاجزاء فى المركبات الحقيقية كثيرة بوجه متحدة بوجه آخر.

و لعلك تقول هذا مخالف لما ادّت اليه انظار رؤساء العلم فى الحكمة الطبيعية، فان صور العناصر الاربعة باقية عندهم فى المركبات الحاصلة من امتزاجها كالياقوت، و كذلك

١. لم يذكر فى «الف» هذه المقدمة من قوله «يا معيد ما افناه...» الى هنا، بل فيه بعد البسملة: قوله فى فصل عقده للتنبيه على شرف علم المعاد و التحقيق فى التوفيق بينها اعلم ان المركب منه حقيقى و...

اثبتنا المقدمة من ص، ش، ح و ك.

٢. الف: يصير.

٣. ص: غلبة.

٤. الف: درجة.

الانسان و الفرس مع بقاء صور العناصر في ابدانها فان ابدانها مركبة من الاعضاء و الاعضاء من اللحوم و الاعصاب و العظام و غيرها، و كل واحد من هذه له وجود خاص يبين وجود كل واحد من البواقى فكيف يكون بدن الانسان مركبا حقيقياً بل المركب الحقيقى على ما صورته منحصر فى البسائط الحقيقية الخارجية .

فان خطر هذا ببالك، فاعلم ان العناصر ليست بصورها باقية فى المركبات كما هو الحق، و على تقدير بقائها ليست باجزاء للمركبات الحقيقية باعتبار صورها العنصرية المتفرقة المتباينة، فانها بهذا الاعتبار تكون كالحجر الموضوع بجانب الانسان، بل انما هى اجزاء لها باعتبار الجسمية الماخوذة على وجه الابهام و اللابشرطية الحاكية عن القوة، لا المأخوذة على وجه التحصل الحاكي من الفعلية .

و كلمة الفصل ان فيها جهتين، جهة قوة و ايهام^١ و جهة فعلية و تحصل . و ليست هى باجزاء للمركبات الحقيقية بالجهة الثانية، بل انما هى اجزاء لها بالجهة الاولى، و المبهم بما هو مبهم متحد مع المتحصل و كذلك القوة بما هى قوة متحدة مع الفعل، و الا لزم خرق الفرض، و كذلك الاعضاء فى الانسان و غيره اجزاء باعتبار جهة القوة التى فيها لا باعتبار صورها و فعلياتها، بل انما هى بهذا الاعتبار من شرائط تحقق القوة و اصل المادة او من شرائط كمالاتها و استعدادها .

و من اجل ذلك قالوا ان المادة مأخوذة فى المركبات على وجه الابهام، فاذا الاعضاء من شرائط حصول الروح البخارى المنبعث منها الحامل للنفس، و فيها قوة الاتحاد مع النفس بل المتحد معها انما هو هو من جهة قوته . فالتركيب الاتحادى انما هو بين النفس و القوة التى فى البدن، و تركيبها^٢ تركيب طبيعى بالذات . و اما التركيب بين صور الاعضاء فهو اعتبارى بالذات، و بينها و بين النفس طبيعى^٣ بالعرض . و من اجل ذلك لا يصادم التغييرات الحادثة فيها وحدة الشخص الانسانى . و كذلك التركيب بين مراتب النفس و قواها تركيب حقيقى بالذات فان بعضها فوق بعض الى صورة صورها . و بعضها دون بعض الى مادة موادها مع كون

١ . الف : ايهام .

٢ . الف و ك : تركيبهما .

٣ . لم يذكر عبارة «بالذات» . و اما التركيب بين صور الاعضاء فهو اعتبارى بالذات . و بينها و بين النفس طبيعى «فى الف» .

الكل متحدة في الوجود النفساني الساري فيها.

بل فصل الخطاب لاتضاح الحق عند اولى الالباب، ان التدابير الذاتية الطبيعية التي للنفس في البدن كالنمو والتغذية وغيرهما^١، وتغير حالاته بسنوح^٢ الحالات النفسانية فيها^٣ كحمرة الخجل وصفرة الوجل، وظهور الرطوبة في جرم اللسان بتخيل شئ حامض و احاطتها به بحيث توصل يدها باى موضع منه فيه الم او حكة في الليل المظلم، و حدوث الاحتلام من الصور الخيالية في النوم، والحركة الذاتية التي للنطفة استكمالها الى ان تصير نفساً حرة واحدة متصلة بلا تخلل سكون، يعطى اليقين باتحاد النفس مع صور الاعضاء ايضا كما انها متحدة مع موادها، فاذا الكل من مراتب النفس فهي على شكل المخروط نقطة رأسها القوة العاقلة وقاعدتها صور الاعضاء مع موادها، وكل مرتبة عالية من مراتبها بالنسبة الى مادونها علة ايجابية، وكل مرتبة سافلة منها بالنسبة الى ما فوقها علة اعدادية، فالتركيب بينها تركيب طبيعي بالذات بملاحظة العلية والافتقار من جهة الايجاب والاعداد والقوة والفعل واتحاد الكل في الوجود النفساني، وان كان التركيب بينها من جهة انها درجات طولاً او عرضاً تركيباً طبيعياً بالعرض، وخصوصية المعلول تطابق خصوصية العلة المقتضية لها لانها منها كما ان خصوصية المستعد بما هو مستعد تطابق خصوصية المستعد له لانه متوجه بذاته اليه، والنفس فاعلة للبدن بخصوصية ذاتها المستتبعة لملكاتها الجوهرية الفطرية او الحاصلة لها من مزاوله الاعمال ومواظبتها، والبدن يعدّها باعمالها لملكات مناسبة لتلك الاعمال كما ان صور الاعضاء في ابتداء تكونها تتوجه بحركاتها الذاتية الى نفس مناسبة لها مناسبة ذاتية، والنفس بعد وجودها يوجب صوراً في الاعضاء في كل حين تناسبها مناسبة ذاتية حسب جهاتها الذاتية النفسانية التي اذا نزلت صارت بعينها صوراً خاصة في الاعضاء.

ومن اجل ذلك قالت الفلاسفة الالهية ان النفس والبدن يتعاكسان ايجاباً واعداداً، الا

١. الفوص: غيرها.

٢. ص: لتتوحد.

٣. ح فاقد «فيها». هامش ك: «بل هنا يدعى ان النفس مع الاعضاء متحدان لان المادة تتحرك من مجرى الاعضاء الى القوى و صارت روحاً بخارياً أو نفساً حيوياً، وهذا الاتصال اتصال وجودي، ومعنى الاتصال الوجودي الاتحاد حتى تفارق النفس عن البدن وهذه العلاقة تنقطع دون العلاقة النزولي. هكذا سمعت من الاستاذ المتأله دام ظله العالي.»

ترى صدور اعمال الصنایع فى اربابها على احسن وجه و اكمل من القوة المحركة الفاعلة من دون تدبر و روية لنفوسهم فيها حال صدورها عنهم مع التفاتهم و اشتغالهم بامر آخر، و عدم صدورها عنها على ذلك الوجه قبل حصول تلك المكات فيهم مع كمال التفات نفوسهم بها و تدبرها فيها، و ما حصلت تلك الملكات الا بمواظبة تلك الاعمال، فباعمال البدن بالقوة المحركة تحصل ملكة تلك الاعمال فى النفس اعداداً.

ثم من تلك الملكة تحصل فى القوة المحركة حالة و مبدئية لتلك الاعمال ايجاباً، و ليست تلك المبدئية الا اثر مناسباً لتلك الملكة مناسبة ذاتية كما هو قضية كل اثر بالذات مع مؤثره بالذات، فهو بعينه تلك الملكة بوجه الصعود و هى بعينها ذلك الاثر بوجه النزول، فهو خليفة من تلك الملكة حصلت بايجابها و نزولها فى مرتبة ذات القوة المحركة. فاذا فارت النفس البدن تخلفت فيها آثاراً و دايح من جهاتها الذاتية و ملكاتها الجوهرية، و هذا الاستخلاف يترتب على تدبيرها الذاتى للبدن و ايجابها له بضرب من التبعية، و ليس لها فيه قصد و شعور، بل انما هو امر طبيعى تكوينى، فاذا البدن بعد مفارقة نفسه عنه ممتاز فى الواقع عن سائر الابدان المفارقة عنها نفوسها، و كذا عناصره^١ عن عناصرها بهذا الاستخلاف، بحيث اذا شاهدته نفس قوية مكاشفة شاهدهته على صفة هذا الاستخلاف و يحكم بانه بدن فارقت عنه نفس كذا و كذا.

ثم النفس بعد المفارقة عن البدن يتصل بنفس كلية مربية لها مناسبة لذاتها و ملكاتها^٢، و البدن ايضاً سائر الى الآخرة بحر كته الذاتيه الاستكمالية كسائر المتحركات السائرة الى غاياتها الذاتية، و ليس محرركة الا تلك النفس الكلية المربية لنفسه الجزئية من مجرى تلك النفس الجزئية ايضاً، لكن بحسب النظام الكلى لا النظام الجزئى كما هو قبل مفارقتها عنه، فان النفس الجزئية تكون بعد المفارقة جهة فاعلية للنفس الكلية التى لها قبضا كما انها قبل المفارقة كانت جهة فاعلية لها بسطاً.^٣

١. الف: عناصرها.

٢. هامش ك: «لان كل غاية لابد وان يكون اشرف من ذى الغاية.»

٣. هامش ك: «والبدن يتحرك الى الآخرة بحسب النظام الكلى كسائر المتحركات الى مرتبة النبات لان النفس الحيوانية ذهبت مع النفس الناطقة و الحرركات الاستكمالية تاليه فى الدنيا و الآخرة اما فى الدنيا احتيلاً و فى الآخرة جبلياً فطرياً. هكذا سمعت»

و تمام السرّ في ذلك كله لزوم المناسبة التامة بين الفاعل بالذات ومفعوله بالذات، فاذا انقلب فرق البدن بحركته الذاتية الى الجمع و كثرته الى الوحدة و دناها الى الاخرة - التي هي دار تحقق الكثرة بصورة الوحدة مع كونها كثرة - اتحد مع النفس^١ المناسبة له ذاتا و جهاتا في مقام تلك النفس الكلية المناسبة لهما اتحادا اتم من الاتحاد الذي كان بينهما في الدنيا التي هي دار تصور الوحدة بصورة الكثرة مع كونها وحدة.

و هذا معنى قولهم كل شئ يرجع الى اصله، و النفس اصل البدن بوجه و البدن اصلها بوجه، و اصل كل واحد منهما النفس الكلية التي تناسبهما، فافهم حقيقة المعاد الجسماني و حقيقته على تلك الحال و لا تنظر الى من قال و لا الى ما قيل او يقال و احمد الله و لى الفضل و الافضل.^٢



و اعلم ان الظاهر بين المسلمين بالاشاعة^٣ و من يحنوا حنوهم في الجمود على الظواهر و المتبادرات التي منشأ تبادرها انسهم بالدنيا و الفهم بالمحسوسات التي فيها و محبتهم بمستلذاتها و وحشتهم عن دار غيرها و محسوسات يغير محسوساتها و مستلذات يخالف مستلذاتها، زعموا ان المعاد هو الدنيا بعينها و ان العود انما هو عود النفس من البرزخ الى الدنيا و تعلقها ببدنها الدنيوي ثانيا كتعلقها به قبل مفارقتها عنه بلا فرق يعتد به، فالدار الاخرة عندهم هي الدنيا بعينها و العود هو رجوع النفس اليها، فتتحرك النفس من البرزخ الى البدن الذي بقى في الدنيا متفرقة الاجزاء بعد اجتماع اجزائها المتفرقة ثانيا و صيرورتها قابلة لتعلق النفس بها.

و هذا القول مع انه باطل بوجوه عقلية، مخالف لضرورة النقل ايضا، و ذلك معلوم لمن راجع الى ما ارتكز في نفسه من الدين في بدو امره قبل ورود الشبهات و العصبية و المأنوسات

١. هامش ك: «و النفس انقطعت علاقة من البدن صعوداً بسبب الموت، اما من حيث النزول لا تنقطع لاجل ايجابها.»

٢. الف فاقد «و الافضل. الى هاتم التحرير الاول لهذه التعليقة، راجع لتعليقة ١٦٣٣ في تعليقات الاسفار، مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس ج ١ ص ٦٦٨ - ٦٧١؛ ثم بسطها بسطاً تاماً في تحريره الثانية.

٣. راجع شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، المقصد السادس، الفصل الثاني. (تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، بيروت، ١٤٠٩ ق) ج ٥، صص ٨٢-١٠٠ و شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، الموقف السادس، المرصد الثاني، المقصد الاول الى الرابع، (تصحیح السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، القاهرة، ١٣٢٥ ق) ج ٨، صص ٢٨٩-٣٠٣ و شرح تجريد العقائد لعلاء الدين القوشجي، المقصد السادس، المسئلة الاولى الى الرابعة، (قم، الطبعة الحجرية) صص ٣٧٧-٣٨٠.

عليه، ولبعض الآيات القرآنية كقوله سبحانه «و لقد علمتم النشأة الاولى فلو لا تذكرون»^١ فانه صريح بمخالفة نشأة الدنيا لنشأة الاخرى.

وبعض آخر عزلوا البدن الدنيوى عن درجة الاعتبار فى العود والمعاد، كما هو ظاهر ما يترأى من كلامه قدس سره فى التوفيق ههنا^٢، فان ما يترأى من ظاهره ان الابدان الاخرية مجردة عن المادة الدنيوية القابلة للاستحالات و سوانح الحالات و ورود الصور و الكمالات و تجدد الحر كات و الاستكمالات و الكون والفساد غير مجردة عن الصور الامتدادية، فليست هى فى التجرد بمثابة العقل و لافى المقارنة كالصور الدنيوية، بل انما هى مجردة عن المادة فقط بخلاف العقل فانه مجرد عن الصور الامتدادية ايضا، فالبدن الاخرى قائم بالجهة الفاعلية فقط و البدن الدنيوى قائم بها وبالجهة القابلية ايضا، فالبدن الاخرى كما يترأى من ظاهر كلامه قدس سره ههنا و من بعض كلماته الاخرى فى ساير المواضع^٣ هو بعينه البدن البرزخى، و اما البدن الدنيوى فيفسد الى عناصره فيصير حكمه حكم العناصر كما كان قبل سيورته بدنا، فلا يتعلق النفس به بعد مفارقتها عنه اصلا.

والحق ما ذكرناه من تعلق النفس ثانياً بالبدن الدنيوى، لكن يرجوع البدن الى الآخرة والى

١. سورة الواقعة / ٦٢.

٢. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل الاول، ج ٩ ص ١٩٠: «ان هوية البدن و تشخصه انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده و لاجل ذلك يستمر وجوده و تشخصه مادامت النفس باقية فيه». الفصل الثالث، ج ٩ ص ٢٠٠: «فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيامة هو ان يبعث ابدان من القبور اذ ارأى احد كل واحد منها يقول هذا فلان بعينه، و هذا بهمان بعينه او هذا بدن فلان و هذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه و لا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجود و الهوية... لا عبرة بخصوصية البدن و ان تشخصه المعنى فى الشخص المحشور جسمية ما اية جسمية كانت، و ان البدن الاخرى ينشأ بحسب صفاتها...». راجع الفصل السابع لتفصيل الفرق بين هيولى الصور الدنيوية و هيولى الآخرة، ج ٩، صص ٢٢٢-٢٢٤.

٣. صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، المفتاح الثامن عشر، المشهد الاول و الثانى، (تصحیح محمد خواجوى، تهران، ١٣٦٣ ش) صص ٥٩٥-٦٠١. المبدء و المعاد، المقالة الثانية، الاصل السابع، (تصحیح السيد جلال الدين الآشتياني، تهران، ١٣٥٤ ش) ص ٣٩٤. الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، الشاهد الاول، الاشراف الاول و الثانى و الثالث (تصحیح السيد جلال الدين الآشتياني، مشهد، ١٣٤٦ ش) صص ٢٦٨-٢٦٩. كتاب العرشية، المشرق الثانى، الاشراف الثانى (تصحیح غلامحسين الآهني، اصفهان، ١٣٤١ ش) صص ٢٩-٤١. زاد المسافر، الاصل العاشر (تصحیح السيد جلال الدين الآشتياني، اول «شرح برزاد المسافر ملاصدرا، معاد جسماني» تهران ١٣٥٩ ش) صفحة «هفده». تفسير القرآن الكريم، ذيل آية ٨١ من سورة يس (تصحیح محمد خواجوى، قم ١٤٠٢ ق) ج ٥، صص ٤٠١-٣٧٠.

حيث النفس، لا يعود النفس الى الدنيا والى حيث البدن فيكون البدن واقفاً والنفس متحركة اليه .



قال فى الصافى فى تفسير قوله تعالى فى سورة يس «قل يحييها الذى انشأها اول مرة و هو بكل خلق عليم»^١.

«يعلم تفاصيل المخلوقات و كيفية خلقها و اجزائها المتفتتة المتبددة اصولها و فصولها و مواقعها و طريق تمييزها و ضم بعضها الى بعض .

العياشى عن الصادق (ع) قال : جاء ابي بن خلف ، فاخذ عظما باليا من حائط ففته ، فقال : يا محمد اذا كنا عظاما و رفاتا ائنا لمبعوثون خلقا؟ فنزلت^٢ .
و فى الاحتجاج عن امير المؤمنين (ع)^٣ مثله .

و عن الصادق (ع) : ان الروح مقيمة فى مكانها ، روح المحسن فى ضياء و فسحة و روح المسيئ فى ضيق و ظلمة ، و البدن يصير ترابا كما منه خلق و مات قذف به السباع و الهوام من اجوافها مما اكلته و مزقته ، كل ذلك فى التراب محفوظ عند من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى ظلمات الارض و يعلم عدد الاشياء و وزنها ، ان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فى التراب فاذا كان حين البعث مطر الارش مطر النشور ، فتربوا الارض ثم تمخض مخض السقاء ، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء و الزبد من اللبن اذا مخض ، فيجمع تراب كل قالب الى قالب ينتقل^٤ باذن الله القادر الى حيث الروح ، فتعود الصور باذن المصور كهياتها ، و

١ . سورة يس / ٧٩ .

٢ . الجزء الثانى من تفسير العياشى من اول سورة مريم لم يصل الى زماننا . هذه الرواية منقولة عن تفسير العياشى تذكر فى الصافى و تفسير نور الثقلين ، ج ٤ ، ص ٣٩٤ ، عن الحلب ١٩٤ هـ ابي عبد الله (ع) قال ...

٣ . و روى عن موسى بن جعفر عن ابيه عن آبائه عن الحسين بن على (ع) ان يهودياً من يهود الشام و احبارهم قال لامير المؤمنين (ع) : فان ابراهيم (ع) قد بهت الذى كفر ببرهان على نبوته؟ قال له على (ع) : لقد كان كذلك و محمد (ص) انا مكدب بالبعث بعد الموت و هو ابي بن خلف الجمحى ، معه عظم نخر ففر كه ثم قال : يا محمد «من يحيى العظام و هى رميم» ، فانطق الله محمداً بمحكم آياته و بهته آياته و بهته ببرهان نبوته ، فقال : «يحييها الذى انشأها اول مرة و هو بكل خلق عليم» ، فانصرف مبهوراً . ابو منصور احمد بن على الطبرسى ، الاحتجاج ، احتجاج على (ع) على اليهود من احبارهم ممن قرأ الصحف و الكتب فى المعجزات النبوى (ص) و كثير من فضائله (مع ملاحظات السيد محمد باقر الموسوى الخراسانى ، بيروت ، ١٤١٠ ق ، الطبعة الثانية) ج ١ ، ص ٢١٤ .

٤ . فى بعض النسخ ينتقل من الانتقال و فى بعضها ينقل من النقل . [منه عفى منه] .

تليج الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً.^١ انتهى كلام الصافي.^٢
 أقول: قوله (ع) «ان الروح في مكانها»^٣ لعله اراد ان الروح لا يتحرك بذاتها وجوهرها الى
 مقام نازل ارتفعت عنها بحر كتها الذاتية الى مقام عادل هو غاية حركتها، اذا الشئ لا يتحرك
 بجوهر ذاته حركة ذاتية طبيعية فطرية^٤ الى بطلان ذاته او كمالات ذاته اللاتقية بذاته، بل انما
 تتحرك بذاته^٥ الى كمال ذاته وجوهر فطرته وصلاح امره في نفسه، والمقام الذي حصل
 للروح وهو الوجود المجرد عن نشأة الدنيا او الكمالات اللاتقية بجوهرها الانساني انما هو ما
 حصلت بحر كاتها الذاتية او بافعال واعمال اختيارية، فلا ينزل عنه بجوهرها الا بموانع واضداد
 تتوجه اليها فتمنعها عن الوقوف في درجة كمالاتها التي حصلتها، وتعد مادتها الى الحركة الى^٦
 ما يقابلها، ودار الآخرة ليست بدار اعداد واستعداد من خارج بل انما هي دار الاستكفاء.
 فالروح هناك مستكفية بذاتها وبذات مبدئها، فلا يرتفع عنها ما هو كمال ذاتها كالوجود
 الاخرى، بل انما يمكن ان يرتفع عنها ما هو نقص لجوهر فطرته الانسانيه، كالهيات

١. الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢ ص ٣٥٠.

٢. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي: (تصحيح الشيخ حسين الاعلمى، بيروت، ١٣٩٩ق) ج ٤، ص ٢٤١.

٣. هي الفقرة الاولى للرواية المنقولة عن الصادق (ع) في الاحتجاج. والمصنف (قدس سره) شرح مفاد هذه الرواية تفصيلاً
 في اثنتي عشرة فقرة.

٤. الف فاقد «فطرية».

٥. «والحاصل ان النفس الناطقة بعد بلوغها الى الكمالات الحاصلة في سنخ ذاتها وجوهر حقيقتها، وبعد تحصيلها
 الكمالات اللاتقية بجوهر وجودها لم ينتزل الى مرتبة ارتفعت عنها. وان النفس انما تعلقت بالبدن لاجل تحصيل
 الكمالات ولاكتساب الكمالات الحاصلة في سنخ ذاتها وجوهر حقيقتها، وبعد تحصيلها الكمالات اللاتقية بجوهر
 وجودها لم حصلت لها الكمالات اللاتقية بذاتها، ووصلت الى الغاية التي تتحرك لاجلها وصارت الغاية صورت ذاتها
 اتحدت باصلها وفارقت الآلات البدنية، يستغنى عن الآله لتبديل قوتها فعلية وهو المراد من الموت ومفارقة النفس عن
 البدن، لا تعود الى المقام الذي كان لها قبل التحصل لانها لو تنزلت الى ما ارتفعت عنه وتعلقت بالبدن الدينوي لزم ان تكون
 فعلياتها قوة، لان تعلقها به كاشف عن احتياجها الى الآله لتحصيل الكمالات التي بها تصير بالفعل وقد فرض انما صارت
 بالفعل وتعلقها بالبدن ينافي استغنائها عنه وتعلقها ثانياً بالبدن عين صيرورة الفعلية قوة وعين اقتضاء الشئ بطلان
 ذاته ولذا قال عز من قائل في جواب من يقول: «رب ارجعوني لعلني اعمل صالحاً، كلا انها كلمة هو قائلها»، كناية عن امتناع
 رجوع الشئ الى القوة بعد ما صار بالفعل وان لكل شئ قسماً في الوجود وخطاً من التحصيل لا يتغير عما كان والحاصل
 ان تعلق النفس من جهة رجوع النفس الى البدن بعد صيرورتها امراً بالفعل محال ولا يمكن الا من جهة حركة البدن الى
 حيث الروح، فليكن هذا في ذكر كانه دليل على بطلان التناسخ.» (ابو الحسن الرقيعي القزويني قدس سره)

٦. الف فاقد «الى».

المظلمة والصور الموزية المكتسبة التي تؤلمها وتعذبها، لكن لا بمانع خارجي ومعد خارج عن ذاتها كما في الدنيا، فإن الآخرة كما علمت ليست بدار اعداد واستعداد من خارج بل بمانع ورافع داخلي هو نور التوحيد ولوازمه من النبوة والامامة والمعاد ولوازم هذه.

واما الذين ليس لهم هذا النور فليس لهم رافع داخلي^١ كما ليس لهم مانع خارجي ورافع كذلك، فلا يرتفع عنهم الآلام ولا يخفف عنهم العذاب، بل يدور العذاب عليهم بحركة دورية على انفسهم، فإن رؤسهم منكوسة الى نشأة الطبيعة التي هي متحركة بذاتها، بل هي نفس الحركة بذاتها فليس لهم بهذا الاعتبار الا التجدد والتبدل كما قال سبحانه «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب»^٢ وقال «ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم»^٣. ولعل الغلي اشارة الى صعود العذاب اعداداً الى ملكاتهم النفسانية ونزوله ايجاباً الى ابدانهم، فلا يخرجون عن العذاب وداره اذ لا يمكنهم الصعود الى نشأة فوقها التي هي نشأة الرحمة، اذ لا مبدء لهم خارجاً ولا داخل لتلك الحركة الصعودية، فليست لهم حركة على وجه الاستقامة طولا بحيث يخرجون عن العذاب ونشأته.

والحركة الدورية اذا كانت منشأها نفس ذات المتحرك كانت دائمة بدوامها، فما لم يخرج الذات عن دائرة وجودها لم يرتفع عنها تلك الحركة، والمتحرك اذا كان مستكفياً بذاته وبمبدء ذاته ولم يكن له من ذاته مانع ورافع عن الحركة ولها بل يكون ذاته مبدء لها ولم يخرج ذاته عن دائرة وجوده، تكون حركته دائمة^٤، فاهل النار من الكفار والجاحدين للحق حركتهم في العذاب دائمة، وغاية حركتهم هي ذوقهم العذاب تسريداً وعلى نهج الاتصال التجدد، وهذه غاية اخيرة لما اكتسبوه بأيديهم. ولكل حركة غاية اخيرة لا يتجاوز عنها، فلا يصح السؤال عن غاية هذا الذوق. وهذه اشارات اجمالية الى هذا المطلب الغامض ان كنت اهلاً لفهمها وتأملت فيها تجدها برهاناً عقلياً عليه، فافهمه ولا تنظر الى بعض الشبهات المذكورة فيه نظر الاعتناء، واستغفر الله ذنوب هذا العبد المذنب.

١. هامش ك: «ان كان لهم رافع من داخل ذاته وهو نور التوحيد او باطن ذاته وهو شفاعة الشفعاء».

٢. سورة النساء / ٥٦.

٣. سورة الدخان / ٤٦ - ٤٣.

٤. الف: دائمة قابل فاهل النار.

قوله (ع) «فى ضيق وظلمة»^١ لان رؤسهم المعنوية التى هى عقولهم منكوسة الى نفوسهم الامارة الظلمانية وطبايعهم الضيقة التى هى دار الاضداد والتمانع والضغط، ولعلها فى باطنها ونشأتها الاخرية و «هى نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة»^٢.

قوله (ع) «كما منه خلق»^٣ لعل تشبيهه (ع) انما هو باعتبار الصور الترايبية التى هى ظاهرة، لا باعتبار باطنه والامور الكامنة فيه من آثار النفس المودعة فيها التى بها يمتاز باطنا عن سائر التربة كما سيجىء فى كلامه. ويحتمل ان يكون مراده انه نزل الى التراب من طريق خلق منه، فان طريق نزوله عين طريق صعوده.

قوله (ع) «وما تقذف به السباع»^٤ لعله اشارة الى ما به يدفع شبهة الأكل والمأكول من عدم كون التغذية بالصاق الغذاء بجوهر المغتذى وتشبيهه به واتحاده معه، بل بكونه معداً لحرارة مادة المغتذى الى صورة اخرى بدلاً^٥ عما تحلل عنه، ففاض عليه من مجرى النفس كما حققه قدس سره.^٦

قوله (ع) «محفوظ»^٧ لعله اراد من الحفظ كونه محفوظاً على صفة التمييز من جهة ما كمن^٨ فيه من الخصوصية التى حصلت فيه من مجرى فاعله القريب الذى هو النفس، فيتميز عن سائر التربة بودائع^٩ من آثار النفس التى كانت مدبرة له، ولعل قوله «يعلم عدد الاشياء ووزنها» يؤمى الى ذلك ايماء قريباً من التصريح، فان المراد من الاشياء جميع الاشياء، لا الاجسام وهذا ظاهر فالمراد من الوزن ما يعم الاجسام وغيرها، وهو مقام الاشياء بحسب

١. هذه هى الفقرة الثانية للرواية المنقولة عن الصادق (ع) فى الاحتجاج: «ان الروح مقيمة فى مكانها، روح المحسن فى ضياء وفسحة، وروح المسئى فى ضيق وظلمة...».

٢. سورة الهمزة / ٧-٦.

٣. هذه هى الفقرة الثالثة للرواية: «والبدن يصير تراباً كما منه خلق».

٤. هذه الفقرة الرابعة للرواية (... وما تقذف به السباع والهوام من اجوافها مما اكلته ومزقته كل ذلك فى التراب محفوظ...)

٥. الف: به لا.

٦. راجع صدر المتألهين، الاسفار، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل التاسع فى احتجاج المنكرين للمعاد، ج ٩، صص ١٧٨-١٦٧.

٧. هذه الفقرة الخامسة للرواية: «... كل ذلك فى التراب محفوظ عن من لا يعزب عنه مثقال ذرة فى ظلمات الارض...»

٨. ح: «يكن»؛ الف: «مكن».

٩. هامش ك: «وهى اللحم والعظم وغيرها من الملكات».

وجدانها وفقدانها للوجود وعوارضه.

قوله (ع) «الروحانيين»^١ لعل مراده (ع) من الروحانيين النفوس العادلة المقدسة التي هي اصحاب اليمين لا النفوس الشقية التي هي اصحاب الشمال، والقرينة عليه قوله (ع) «بمنزلة الذهب» الى آخره.

واما المقربون فلا يبلى جسدهم، كما شاهدت ذلك في جسد الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي رضى الله عنهما المدفون في ارض رى في سرداب، دخلت السرداب بعد مضي سنوات قريبة من عشرة من ظهور جسده الطيب الطاهر، فشاهدته كإنسان حي تام الاعضاء بلا نقص وفساد وبلاء، نام مستلقيا.^٢

ويحتمل بعيداً أن يكون مراده (ع) منه من له الروح سواء كان من اصحاب اليمين او من اصحاب الشمال، ووجه هذا الاحتمال عموم قوله «فيصير تراب البشر»، ووجه بعده اتيانه مثالا اخر مع ذكر «الذهب» بعد هذا العام، فافهم.

قوله (ع) «كمصير الذهب من التراب»^٣ هذا كالصريح فيما ذكرناه من ان في البدن بعد مفارقة النفس عنه ودائع من آثار النفس بحسب ذاتها وملكاتها الاصلية والمكتسبة الحاصلة من اعمالها وافعالها، بها يخالف سائر الابدان ويتميز ترابه عن سائر الاتربه، فان تلك الآثار فيه مخصصة له كتخصيص الصور الجزوية الخاصة للمادة الجزوية المتصورة بها، ففيه امور زائدة على الترابية كما ان الذهب فيه صورة خاصة زائدة عالية عن مرتبة الصور العنصرية بها صار نوعا اكمل متميزا عن سائر الانواع، فالبدن الخاص المتخصص بودائع و آثار من نفس مخصوصة لا يمكن له ان يصير مادة متحركة الى نفس اخرى، كما ان النفس الجزئية المفارقة عن بدنها

١. هذه الفقرة السادسة للرواية: «...وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب...».

٢. الشيخ الجليل ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، (المتوفى ٣٨١ ق) المدفون في الرى قريباً من قبر السيد عبد العظيم بن عبد الله الحسنى، ظهرت هذه الكرامة في عهد فتح علي شاه القاجار، ذكر تفصيلها جمع من الاعاظم كالخوانسارى في الروضات الجنات، ج ٦، صص ١٤١-١٤٠، التنكابنى في قصص العلماء، ص ٣٩٦، المامقانى في تنقيح المقال، والقمي في الفوائد الرضوية، ص ٥٦٣، فراجع. اشار اليها ايضاً الحكيم المؤسس في «تعليقات الشواهد الربوبية» التعليقة ١٨.

٣. هذه هي الفقرة السابعة للرواية «... فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربوا الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء...»

لا يتعلق بيدن جزئى آخر؛ كما علمت فى مباحث بطلان التناسخ^١، فان المادة الخاصة الجزئية لا تقبل صورتين عرضيتين متباينتين، فتراب بدن زيد لكونه متصورة بصور ودائع نفسه لا يمكن ان يصير نقطة متحركة الى نفس عمرو بل يكون محفوظا عند من لا يعزب عن عمله مثقال ذرة بحسب النظام الكلى للوجود المبلغ كل ذى غاية الى غايته، فافهم فهم عقل .

قوله (ع) «فيجمع»^٢ بصيغة المفعول، لعل سر هذا الجمع الذى تحيرت الاوهام فيه، ان الوجود الامكانى لما نزل بصورة الافاضة من المبدء الاول الصرف بحكم العناية الصرفة الازلية اقتضت صرافة العناية افاضة غير محدودة غير واقفة الى حد من حدود الامكان نزولا بحسب الفعلية والتحصيل الى ان بلغت الى مرتبة اخيرة ملازمة للهيولى الاولى التى هى فى صرافة القوة . فحصل بنحو من التبعية وبالعرض من صرف الفعلية الواجد لتتمام الفعليات والكمالات بماهى فعليات وكمالات بنحو البساطة صرف القوة التى هى واجدة لتتمام القوى والامكانات بماهى قوى وامكانات، فمرت الافاضة بجميع المراتب التى بينهما بلا طفرة كما هو قضية قاعدة امكان الاشرف، وكذا لزوم المناسبة التامة لكل علة بالذات مع معلولها بالذات بحيث لا يتصور مناسبة بينهما وبين امر آخر مما هو تحتها مكافئة لها او اتم منها، والالزم من صدور منها دون ذلك الاخر ترجح احد المتساويين على الاخر او المرجوح على الراجح، فصورة الوجود الامكانى فى النزول واجدة لتتمام ما يمكن ان يوجد من الانواع المتحصلة والمراتب الموجودة بالذات او بالعرض، الى ان يصل الى موجود بالعرض واقع فى المرتبة الاخيرة التى هى مرتبة القوة الصرفة والهيولى الاولى . ولما لم يمكن الوقوف الى تلك المرتبة ايضا كما هو قضية العناية الصرفة الالهية وكانت تلك القوة لصرفتها غير آبية فى ذاتها عن الصور باية صورة من صور الفعليات المتقدمة عليها وهى ايضا لا يمتنع عن الاتحاد بها، كيف وهى حاصلة منها متحدة بها نزولا، كما هو قضية وحدة الفعل الاطلاقى السارى فى كل المراتب، اقتضت العناية الالهية الصرفة افاضة المراتب المتقدمة النازلة على تلك المادة القابلة افاضة دائمة غير واقفة الى حد .

١ . راجع الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الثامن فى ابطال التناسخ، ج ٨، ص ٥٥ - ١ .

٢ . هذه هى الفقرة الثامنة للرواية: «فيجمع تراب كل قالب الى قالبه ...» .

لكن الاخس فى الوجود هيهنا مقدم على الاشرف، كما ان الاشرف فيه مقدم فى النزول على الاخس، وليست تلك الافاضة الانهيج التدريج والتجدد، لانها على حسب استعدادات متجددة لتلك المادة القابلة تابعة لحصول فعليات فيها متجددة تابعة لاستعدادات متجددة متقدمة عليها بوجه لا يدور، فالو فعلية تقبلها فعلية تناسبها مناسبة تامة لا اتم منها.

ولا يمكن ان يكون ذلك القبول بنهج الحالية والمحلية بحيث يكون الحال والمحل متساويين فى الوجود، والا لزم كون الهيولى مستغنية بذاتها عن الصورة المفاضة عليها ولا تكون متحصلة بها بعد حصولها فلا تكون مستكملة بها لكون افاضة الصورة عليها من قبيل انضمام مابين الى مابين فيكون التركيب بينهما اعتبارياً ولا يحصل منهما ماهية واحدة بوحدة نوعية متحصلة. بل نقول القوة الصرفة بما هي كذلك متحدة مع آية صورة تصورت بها، نزولية كانت ام صعودية، والا لم تكن لها فى ذاتها فعلية ما، هذا خلف.

فاذن التركيب بينهما اتحادى ولا يمكن لها الاتحاد مع صورة ما بعد ما لم يكن الا بالحركة، والحركة فعلية ما، لانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة يتوسل بها الى فعلية اخرى، وقد علمت ان الهيولى فى ذاتها قوة صرفة وليست فيها فعلية اصلا فتكون متحركة الى الصورة بالعرض، ولا يمكن وضع ما بالعرض الا بعد وضع ما بالذات.

فاذن تكون الصورة النزولية التى حصلت بها الهيولى نزولا على نهج كون تلك الصورة شريكة لعلتها متحركة بالذات الى تلك الصورة الصعودية الكافئة لها لكون الصعود مطابقا للنزول والهيولى متحركة اليها بالعرض، فالصورة الاخيرة فى النزول جعلت من المبدء القيوم متحركة بذاتها لانها جعلت ثم تحركت.

والمتحرك بالذات نفس الحركة والعلة القريبة للحركة ايضاً متحركة بذاتها كما انها علة بذاتها، والا لزم تخلف المعلول عن العلة، فالصورة التى هى فوق تلك الصورة ومتصلة بها ايضاً متحركة بذاتها بنفس هذا البيان، لكن كل مرتبة عالية تكون الحركة فيها اضعف من الحركة التى فيما دونها وثباتها اتم من ثباتها، وهكذا الى ان ينتهى الى مرتبة متصلة بما هو ثابت فى نفسه بوجهها العالى ولها تجدد ما بوجهها السافل، والثابت فى نفسه انما هو عالم فعله سبحانه وامره، فما سوى ذاته سبحانه وصفاته واسمائته وفعله وامره بما هو فعله وامره متحرك بالذات، والثابت فى نشأة الامكان فعله بما هو فعله الذى هو نفس قيوميته المطلقة التى هى مرجع صفاته الاضافية؛ و

صفاته تعالى حقيقية كانت او اضافية، ذاتية كانت او فعلية غير خارجة عن مفهوم اسم الله الجامع لجميع الصفات والكمالات «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام»^١.
 فنظام الوجود في النزول يقتضى كون كل ما هو غير عال فعله واسمائه وصفاته؛ وهو المراد بما سوى الله متحركاً بذاته، وكل متحرك انما يتحرك الى غاية لذاته، وكل غاية حركة يجب وان تكون اتم من تلك الحركة ومن المتحرك بما هو متحرك، لانها ما به يستكمل المتحرك بما هو متحرك، فاذا كانت صورة ما وفعلية ما جوهرية كانت فاعلة قريبة له في الصعود مكافئة لما هو فاعل له في النزول متصلة به.^٢

وهذا معنى قولهم غاية كل شئ فاعله، وفاعل كل شئ غايته، فكل متحرك بما هو متحرك انما يتحرك الى ما هو فاعله^٣ او ما هو جهة من جهات فاعله^٤، ولكن المتحركات مختلفة الحصول، فبعضها له مرتبة من الحصول لا يتجاوز عنها لكون حصوله قويا حافظا لمادته ومرتبته كالانواع المتحصلة التي تكون بشرط لا في نظام الوجود عن الاتحاد مع فعلية اخرى فوقها، بحيث لا تكون سالكة في سبيل الوصول اليها، كالشجر فانه غير سالك في سبيل الحيوانية وكذا الفرس فانه غير سالك في سبيل الانسانية، بخلاف الجنين النامي فانه سالك في سبيل الحيوانية او الانسانية.

والطائفة الاولى تتحرك الى ما هو تمام نوعها ولا يخرج من عرض وجود نوعها ودائرتها، فغايتها^٥ التشبه او الوصول الى نفس كلية وملك سماوى من نوعها او عقل كلى وروح امرى كذلك مرب لها وذو عناية بها.

والطائفة الثانية تتحرك الى ما هو اعلى من نشأتها الى ان يصير نوعا متحصلا كالطائفة الاولى، ولا يخرج من عرض ذلك النوع ونشأته، بل انما تتحرك في مراتبه ودرجات حصوله كالنطفة الانسانية، فانها تتحرك من الجمادية الى الحيوانية ومنها الى الانسانية، ولا يخرج من

١. سورة الرحمن / ٢٤.

٢. هامش ك: باتصال وجودى.

٣. هامش ك: ان كان جامعاً لجميع جهات فاعله.

٤. هامش ك: كالنفس الناطقة.

٥. في ش: «فعايتها».

الانسانية الى نوع اعلى منها، فغاية وجودها كونها مظهر الرب النوع الانساني او مكافئة له متصلة به او في مرتبة اعلى منه و اجمع .

و لعل هذه الجامعية بحسب الحركة هي المراد من اماناته التي حملها الانسان الكامل المشار اليها في كلامه سبحانه «انا عرضنا الامانة^١ على السموات و الارض فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً»^٢.

فظهرو تبين من هذه البيانات ان كل نوع واقع في عالم الحركات متحرك الى الوصول الى غاية الاعلى منه وجودا حركة طولية الى ان يصل اليها، والاعلى من الدنيا هو الآخرة، و من الحركة الطولية هو الثبات بحسب الطول، و من المتجدد الثابت، و من المادية التجرد، و من النفس العقل، و من الانفصال الاتحاد، و من البسط القبض، و من الموت الحيوية، و من الجهل العلم، وهكذا.

فاذن الدنيا بكلية وجودها من سماوياتها وارضياتها^٣ متحركة الى الآخرة، اذ قد ثبت الحركة الذاتية فيها و الآخرة لكل واحد من هذه هي ما يناسبه، و يختلف كاختلافها في الدنيا، فكل واحد من اجزاء الدنيا متحرك الى غايته المناسبة له مناسبة تامة ذاتية لكون الحركة ذاتية جوهرية فلا يخرج بعد الوصول اليه من شخصه، بل يتم به شخصه و سيكمل به هويته^٤.

وقد علمت ان البدن او التراب الذي صار البدن اليه امر شخصي ممتاز بما كمن فيه من آثار النفس و ودايعها التي نزلت منها بحسب ذاتها و ملكاتها اليه، فهو ايضا متحرك الى غايته الاعلى منه التي لا اقرب اليه منها الى ان يتصل بها ويتم بها شخصه و يستكمل، فيصير آخرة بعد كونه دنيا و حيا بعد كونه ميتا «ان الدار الآخرة لله الحيوان»^٥، و عالما بعد كونه جاهلا و ناطقا بعد كونه صامتا «انطقنا الله الذي انطق كل شيء»^٦، «اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما

١. هامش ك: اي الجامعية.

٢. سورة الاحزاب / ٧٢.

٣. هامش ك: اي نفوس اجسامها كلها الى الآخرة.

٤. هامش ك: لانه كان اخروية.

٥. سورة العنكبوت / ٦٤.

٦. سورة فصلت / ٢١.

كانوا يكسبون^١ ولا اقرب اليه من النفس التي فارقت عنه التي كانت فاعلة له وكانت بها تمامية شخصه وحصلت منها ما به تتعين بعد مفارقتها عنه من الآثار المودعة فيه منها.

وهي فاعلة له متصرفة فيه بعد المفارقة عنه ايضا^٢ لان النفوس الكونية الجزئية من قوى النفس الكلية الالهية، فاذا قبضت اتصلت بها ورجعت الى عالمها، كما ان القوى الحسية الظاهرية اذا قبضت حال النوم اتصلت بالقوة الخيالية اتصال المعلوم بعلمته بنحو الجمع ورجعت اليها رجوع الفرع الى اصله فدخلت فيها دخول الرقيقة في حقيقتها، لكن الفرق ثابت بين النفوس الجزئيتين وتلك القوى فان النفس لقوة تجردها صارت حقيقة من الحقائق ولها وجود في مرتبتها وتعين خاص بها بعد انقباضها ايضا، فلا تكون رقيقة صرفة داخلية في صقع النفس الكلية التي لها عناية خاصة بها فتكون جهة فاعلية خارجيه لتربية النفس الكلية^٣ المدبرة للبدن بعد المفارقة كما كانت كذلك قبلها.

والفرق بينهما انهما قبل المفارقة ببسطها فيه في النظام الجزئي الشخصي الكوني، وبعدها تدبيره بانقباضها الى النفس الكلية واتصالها بها وكونها جهة فاعلية له من مجرى بسط تلك النفس الكلية في النظام الكلي الى ان يتصل البسط بالبدن او التراب الباقي بعد المفارقة، وقد علمت ان غاية كل شيء فاعله، فغاية حركة البدن بعد المفارقة وصوله الى النفس التي فارقت عنه، كما ان حركته في البدن بحسب استعدادات خاصة اكتسبها انما هي الى تلك النفس بعينها، فيتحرك^٤ تراب كل جزء من اجزاء البدن الى صورة ذلك الجزء التي نزلت^٥ الى ذلك التراب فان شخصها باق بحسب ذاتها فاذا تمت صور^٦ الاعضاء ثانيا تتحرك الى ان يتصل بالنفس^٧ وذلك قول سبحانه «كما بدأنا اول خلق نعيده»^٨ وقوله في سورة الروم «وهو الذي

١. سورة يس / ٦٥.

٢. هامش ك: اي نزولاً.

٣. هامش ك: اي فاعلية النفس.

٤. ص: تتحرك.

٥. ص: تنزلت.

٦. ص: صورة.

٧. لم يذكر في الف من قوله: «فيتحرك تراب كل جزء من اجزاء البدن...» الى هنا.

٨. سورة انبياء / ١٠٤.

يبدء الخلق ثم يعيده وهو هاون عليه^١، والاهونية انما هي من جهة اتصال البدن بالنفس بالعلاقة التي ذكرناها ووجود آثار النفس فيه، بل فيهما نحو من الاتحاد بحسب النظام الكلي ايجابا لما علمت من ان لها تعلق بالبدن بعد المفارقة ايضا، الا ان تعلقها به بعد المفارقة تعلق ايجابى وليس للبدن لها اعداد من قبيل الاعدادات التي لها قبل المفارقة، فبرجوع النفس فى البرزخ^٢ الى الآخرة والقيامة الكبرى يرجع البدن فى الدنيا اليها، وبكل مرتبة من قرب النفس اليها، يحصل قرب للبدن من النفس الى ان يتصل بها، وهذه العلاقة الايجابية هي المصححة لبقاء بدن المقربين بصورته وهيئته فى القبر. وكذا تكلم بعض النفوس القدسية الالهية (ع) وتلاوتها القرآن^٣ بعد الانتقال من الدنيا^٤، وكذا رجوع النفس الى البدن فى القبر الدنيوى لسؤال منكر ونكير^٥، ولم يسم رجوعها من القبر الى البرزخ نزعا وتوفيا لعدم الاتحاد الاعدادى الدنيوى.

ومن ذلك يعد هذا الرجوع والسؤال والجواب مع كونها فى هذا القبر الدنيوى من مقامات الآخرة ومنازلها، وكذا ما روى كثيرا من مشاهدة اشتعال النار من قبور النفوس الشقية^٦ وكذا احياء الموتى. تدبر فى ذلك كله تدبرا عقليا تفهم ان كنت ذا فطرة ثانية؛ فان

١. سورة الروم / ٢٧.

٢. الف: البرزخ بعد.

٣. هامش ك: لشدة قوة النفس وشعاعها الى البدن.

٤. عن الحرث بن وكيدة، قال: حمل راس الحسين (ع) فسمعتة يقرء: «ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا» [الكهف / ٩] الى قوله: «انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى فلم يزدهم ذلك الا ضلالا... [الكهف / ١٣]، وقرأ: «وسيعلم الذين ظلموا اى متقلب ينقلبون؟» [الشعراء / ٢٢٧]. فجعلت اشك فى نفسى وانا اسمع نغمة ابي عبد الله (ع)، فقال لى: «يا ابن وكيدة اما علمت انا معشر الائمة احياء عند ربنا؟» فقلت فى نفسى: اسرق راسه، فنادى: «يا ابن وكيدة! ليس لك الى ذلك سبيل، سفكهم دمي اعظم عند الله تعالى من تسييرهم اياى. فذرهم فسوف يعلمون» [اذ الاغلال فى اعتاقهم والسلاسل يسحبون] [الغافر / ٧١]. راجع: ابو جعفر محمد بن جرير الطبرسى، دلائل الامامة، نجف، ١٣٨٣ ق، صفحة ٧٨: الشيخ المفيد، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، قم، ١٤١٣ ق، ج ٢، ص ١١٧؛ قطب الدين الراوندى، الخرائج والجرائح، قم، ١٤٠٧ ق، ج ٢، ص ٥٧٧، حديث ١: العلامة المجلسى، بحار الانوار، ج ٤٥، ص ١٨٨، حديث ٣٢، طهران، ١٣٨٥ ق وموسوعة كلمات الامام الحسين (ع)، قم، ١٤١٥ ق، ص ٥٢٣-٥٢٢.

٥. راجع: ثقة الاسلام الكليني، الفروع فى الكافي، كتاب الجنائز، باب المساله فى القبر ومن يسال ومن لا يسال، تصحيح على اكبر الغفارى، طهران، ١٣٩١ ق، ج ٣، ص ٢٣٥-٢٤١.

٦. راجع الكليني، الفروع من الكافي، كتاب الجنائز، باب فى ارواح الكفار، ج ٣، ص ٢٤٤-٢٤٥.

معلم الفلاسفة قدست اسرارهم قال: «من اراد ان يتعلم الحكمة فليطلب فطرة ثانية»^١
 قوله (ع) «فينقل باذن الله القادر»^٢ هذا صريح فيما قلناه من ان البدن يتحرك الى
 الاتصال بالروح في نشأة الآخرة لان الروح يعود اليه في نشأة الدنيا.
 قوله (ع) «فتعود الصور باذن المصور كهيئتها»^٣ هذا عند ذوى الازهان الثاقبة كالصريح
 فيما ذكرناه من ان من الصور والفعليات السابقة من النفس وقواها وملكانها ودابع وآثار في
 البدن، وكذا من صور الاعضاء في التراب الذى نزل اليه البدن عند فساد صور الاعضاء و
 صيرورتها ترابا، فانه اذا كان التراب الذى فسد اليه صور الاعضاء ترابا صرفا لم يبق فيه ما
 يتعين ويتخصص به بانه تراب بدن زيد كان نسبته الى بدن زيد وغيره متساوية، فان حصلت
 فيه صور اعضاء زيد بعينها فمع الاغماض من ان ذلك لا يكون الا باستعداد خاص فى التراب
 كالاتداء يتحرك به الى تلك الصور من دون طفرة فيصير نقطة ثم مضغة وهكذا الى ان يصير
 تلك الصور، مع ان تخصص الاستعداد انما هو بتخصص المعدات والمخصصات وهى غير
 ما كان فى الابتداء فلا يصير الى تلك الصور بل الى صور اخرى كان ذلك اعادة للمعدوم
 بعينه.

وجل الامام الناطق الصادق (ع) من ان يقول بما قامت البراهين العقلية القاطعة على
 بطلانه وان حصلت فيه صور اعضاء اخرى من دون بقاء ما يتخصص به صور اعضاء زيد كان
 البدن شخصا اخر من البدن كبدن عمرو، فان نسبة صرف التراب اليهما متساوية وتشخص
 كل مادة بما هى مادة بصورتها فلم يعد بدن زيد ولا الصور السابقة كهيئتها، فاذن يجب وان
 يكون تعيينات صور الاعضاء باقية بوجه النزول الى التراب على نهج الكمون فيه، فاذا تحرك
 التراب بتلك الخصوصيات بوجه الصعود صار تلك الصور. فتلك الصور بحسب الاصل
 الثابت منها بعينها الصور الاولى وبحسب مراتب الحركة غيرها، فان الصور الاولى درجة من

١. هذا الكلام منسوب الى ارسطو عند الفلاسفة الاسلاميين.

٢. هذه هى الفقرة التاسعة للرواية: «... فيجمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن الله قادر الى حيث الروح فتعود
 الصور...».

٣. هذه هى الفقرة العاشرة للرواية: «... فينتقل باذن الله القادر الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها وتلج
 الروح فيها...».

درجات الحرکة الذاتية للمادة الخاصة المتصورة بالاصل الثابت و الصور الثانية درجة اخرى .
و من اجل ذلك قال (ع) «تعود الصور کهيئتها» مع «الكاف» ولم يقل بعينها من جميع
الجهات، و مثل هذه المغايرة لا يصادم بشخصية الشخص مع وجود اصل ثابت باق، کما ان
بدن زيد في الدنيا يتغير من الصبي الى الشيخوخة مع بقاء شخصه بحيث لا يشک احد في انه
بدنه بعينه و شخصه لبقاء اصل ثابت باق فيه، و ليس ذلك الاصل هو المادة المطلقة فان نسبتها
الى الكل متساوية بل مادة متخصصة بانها مادة بدن زيد و تخصص المادة انما هو بالصورة ففيها
اصل باق من سنخ الصورة و ان تبدلت درجاتها .

و هذا الحكم جار في الماء الواحد الذي في اناء واحد اذا صب في انائين، فان کل
احدي حکم بان المائين الذين في الانائين هما الماء الذي في الاناء الواحد بعينه قالوا ان الوجه
في ذلك الحكم انما هو بقاء المادة، فان ارادوا بذلك بقاء المادة المطلقة فالمادة المطلقة نسبتها
الى الكل متساوية فليس بقائها وجهاً لهذا الحكم^۱، فيجب و ان تكون هيئتها مادة خاصة باقية و
خصوصية المادة بالصورة فيكون الامر الباقي في الحالين من سنخ الصورة، فهيئتها صورة مائية
واحدة متحرکة بذاتها^۲ الى درجات و شئون لها في الوحدة و الکثرة، فافهم ذلك ينفعك في كثير
من المواضع .

قوله (ع) «وتلج الروح فيه»^۳، قال في القاموس «ولج يلج و لوجاً: دخل و هو وليجتهم اي
لصيق بهم»^۴ و قال صاحب منتخب اللغة «ولج بضم در آمدن چیزی در چیزی، و ليج آنچه در
ميان چیزی بوده باشد که از جنس او نباشد»^۵ انتهى . و و لوج الروح اما بمعنى دخولها فيه او

۱. هامش ك: اي حکم المعقول .

۲. هامش ك: و الفرق ثابت بحسب الدرجات .

۳. هذه هي الفقرة الحادية عشرة للرواية «... فتعود الصور باذن المصور کهيئتها و تلج الروح فيها فاذا قد استوى لا ينکر من نفسه شيئاً» .

۴. مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (بيروت، ۱۳۰۶ ق)، ج ۱، ص ۲۱۱ .

۵. «منتخب اللغة» عنوان مشترك للكتب التالية، لم ادر انه قدس سره ايها قصد (جميعها قاموس العربية بالفارسية): محمد باقر بن كربلائي ابراهيم گرکاني (کنگاني)، منتخب اللغة، طهران، ۱۲۹۱ ق. محمد تقی، منتخب اللغة او شهد اللغة . عبد الله الخاكسار، منتخب اللغة. راجع النريعة، ج ۲۲، صص ۴۳۰-۴۲۸، مقدمه لغت نامه دهخدا، بالفارسية، صص ۲۷۱-۲۰۰، طهران ۱۳۷۳ هـ. ش.

بمعنى لصوقها به^١. وكل واحد من المعنيين بظاهرهما وهو على وجه المباعدة كدخول جسم فى جسم أو لصوق جسم بجسم لا يناسب علاقة الروح بالبدن^٢، اذ نسبتها الى البدن سواء كانت فى الدنيا أو الآخرة نسبة اتحادية، اذ تصرفها فى البدن اما تصرف ايجابى منها واعدادى واستعدادى من البدن بحسب المعدات الخارجيه كما فى الدنيا أو ايجابى منها واستعدادى واعدادى من البدن بنحو الاستكفاء من دون مدخلية معد خارجى، بل يكون اعداده لها بحصول مرتبة له منها يعدّها لمرتبة اخرى لها بها توجب مرتبة اخرى له تعدّها لمرتبة اخرى لها وهكذا يدور الامر بينهما الى ما شاء الله. وهذا التصرف على اى واحد من الوجهين تصرف ذاتى وجودى، وهو لا يكون الا بعلاقة ذاتية تامة^٣ بينهما لا تكون هى ولا اتم منهما^٤ بين شىء منها و شىء اخر يغايرهما^٥، ولا لزم الترجح بلا مرجح أو ترجح المرجوح على الراجح، ولو فرضت تلك العلاقة بينهما على صورة التباين لتصورت بينهما مرتبة اقرب الى كل واحد منهما من كل واحد منهما، فيكون اتم مناسبة من كل واحد منهما لكل واحد منهما، هذا خلف^٦.

ونقول ايضا تلك الواسطة ان كانت متحدة مع الطرفين فهو المطلوب من البيان، والا لزم وجود واسطة اخرى بينهما وهكذا، فلو لم ينته الامر الى الاتحاد لزم وجود امور غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين. وقد علمت من البيانات السابقة ان البدن يتحرك من جهة خصوصيات حاصلة فيه من تلقاء النفس الى تلك النفس بعينها، اذ هى بعينها النفس بوجه النزول ولا يناسب نفسا اخرى مناسبة تامة فاذا غاية حركته اتصاله بها على نهج الاتحاد، والالم يكن واصل الى غايته^٧ والاتحاد بين شيئين لا يكون الا بان يكون احدهما موجوداً بالذات والآخر موجوداً بالعرض، وكذا يكون احدهما مجعولاً بالذات والاخر مجعولاً بالعرض اذا كانا مجعولين، اذا التأصلان فى الجعل أو الوجود لا يتحدان.

١. هامش ك: لان الروح ليس من جنس البدن.

٢. هامش ك: لان هذه العلاقة اما اتحادية او اعدادية.

٣. هامش ك: اى فطرى ذاتى.

٤. هامش ك: اى ان كان كل واحد مساوياً.

٥. هامش ك: ان لم يكن مساوياً.

٦. هامش ك: فلا محالة ينتهى الامر الى الاتحاد.

٧. هامش ك: اى الوصول بحسب الوجود.

فلو كانت النفس بعد المفارقة عن البدن مباينة عنه بحيث لا يكون بينهما امر وجودى مشترك بينهما سار فيها لا يمكن اتحادهما، او تكونان عند ذلك متأصلين فى الوجود فلا يمكن اتحادهما فيجب وان يكون بينهما جهة اتحاد وجودى كما كان الامر كذلك قبل مفارقتها عنه بحسب نظامها الجزئى، فتكون تلك الجهة بعد مفارقتها عنه فى مجرى النظام الكلى فى صقع من النفس الكلية الالهية، فيكون لها من ذلك المجرى علاقة^١ ايجابية معه بها تجذبه الى ذاتها ويتحرك هو اليها فتتحركه النفس الى عالمها^٢ وهو ايضا يتحرك بذاته اليها والمحرك فى الحركات الذاتيه هو الفاعل للحركة^٣ بعينه.

فدرجات البدن بعد المفارقة ايضا من مجرى نفسه الجزئيه، فيصير بالحركة لطيفاً مناسباً لنشأة الآخرة و عالم نفسه، فيتصل بها كاتصال القوى الظاهرية بالقوى الخياليه حال النوم بواسطة بسط النفس و سريانها فيها بنحو الاتحاد، واتصال القوى بالخيال حال النوم ليس بورودها فيه بحيث تكون عين الخيال بحسب المرتبة، فان له فى حد ذاتها تلك القوى ولا يتحرك تلك القوى الذاتية التى له من مقامها الى مقام الحس الظاهر بحيث يصير الخيال خاليا عنها حال اليقظة، و الا لزم نزول الخيال بعينه عن مقامه اذا ليس هو الا هذه بنحو اعلى، بل انما هى اذلال لقوتها الذاتيه و افعال لها تنبسط منها تارة و تنقبض اليها اخرى و لها مرتبة دون مرتبة تلك القوى الذاتية، و من ذلك قد يرى الانسان حال النوم فى نفسها تلك القوى الظاهرية و يرى ايضا أنه مع ذلك يتخيل كتخيله حال اليقظة.

فاذا قويت قوة الخيال بوجوده فى النشأة الاخرية يرى الانسان تلك القوى فى مرتبة عالية مرتبة الخيال وفى مرتبة دائية ايضا هى مرتبة تلك القوى الظاهرية المنقبضة اليه وفى مرتبة اخرى هى مرتبة البدن المتحرك من نشأة الدنيا التى هى نشأة الموت الى نشأة الآخرة التى هى نشأة الحيوة و الحيوة مبدء الحس و الادراك، فللبصر مثلاً فى الآخرة وجود مبسوط له مراتب كلها من عالم الملكوت و القوة والقدرة و من ذلك قال جل من قائل «فبصرك اليوم حديد»^٤.

١. هامش ك: اى علاقة وجودية الى الوجود السارى.

٢. هامش ك: اى بالاجاب.

٣. هامش ك: والحركة عين الوجود.

٤. سورة قى / ٢٢.

فالبدين اذا اتصل بالنفس لا يكون بعينه البدن الخيالى، بل له مرتبة من الوجود دونه بواسطة يشهد بذلك قوله سبحانه فى صوره حم فصلت: «حتى اذا جاؤها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون و قالو لجلودهم لم شهد تم علينا قالو انطقنا الله الذى انطق كل شئ و هو خلقكم اول مرة و اليه ترجعون.»^١

قال فى الصافى: «قال الصادق (ع): فعند ذلك يختم الله على السنتهم و ينطق جوارحهم، فشهد السمع بما سمع مما حرمه الله، و يشهد البصر بما نظر به الى ما حرم الله، و تشهد اليدان بما اخذتا، و يشهد الرجلان بما سعتا فيما حرم الله، و تشهد الفرج بما ارتكب مما حرم الله، ثم انطق الله سبحانه السنتهم فيقولون لجلودهم لم شهد تم علينا»^٢ انتهى.

وجه الاستشهاد ان الشهادة انما هى على ما ارتكبه من الاعمال و الافعال الجزئية، فمدر كها قوة تدرك الجزئيات و مصدر الاعمال العقل العملى المدرك للقضايا الجزئية و الاعمال يتصور فى الآخرة، فمدر كها مدرك الصور الجزئية كما ان مصدرها الوهم المشوب بالخيال و بشر كته، و الشاهد غير ما شهد عليه كما انه غير ما شهد به، و المخاطب بصيغة الفاعل غير المخاطب بصيغة المفعول، فليس المراد من السمع مثلاً السمع الخيالى الذى فى مرتبة ذات الخيال و كذا من الجلد البدن المثالى الخيالى فانهما نفس ما شهدت الجلود عليه و عين المخاطب لخطاب خلقكم، فلتلك القوى مراتب فى الآخرة و لكل منها ذات منبسطة. فسمع هو فى مرتبة الخيال و سمع هو مقبوض مع النفس و سمع هو نفس البدن المرتقية الى نشأة الآخرة، و الشاهد منها هو الخادم المسخر و المشهود عليه هو المخدم المسخر، و الكل يتنعم او يعذب على قدر مدخليته فى صدور العمل و طورها، كما هو قضية عدله سبحانه الذى هو العدل الحقيقى الغير المنحرف عن حاق الوسط الى احد الجانبين بوجه من الوجوه.

فالمراد من ولوج الروح فى البدن ان كان دخولها فيه كان من قبيل دخول الاصل فى فرعه و الفاعل بمعنى ما به الوجود فى مفعوله و ما بالذات فيما بالعرض و الكل بنحو الاتحاد،

١. سورة فصلت / ٢١-٢٠.

٢. الفيض الكاشانى، الصافى، ج ٤، ص ٣٥٦. سيذكر المصنف (قدس سره) هذا الحديث مرة اخرى مع اضافات.

وإن كان لصوقها به وهو الاظهر كان من قبيل لصوق الاصل بفرعه والفاعل بالمعنى المذكور بمفعوله وما بالذات بما بالعرض . فافهم ذلك كله ان كنت تفهم .

قوله (ع) «فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً»^١ قال فى القاموس: «استوى اعتدل و الرجل بلغ اشده والى السماء صعد و عمد و قصد هوا و اقبل عليها و استولى .»^٢ لعله (ع) اراد ان النفس بعد اتصالها ببدنها بصعود البدن اليها لكونها جامعة لشرائره وعناصره وجهاته المكتسبة منها من ودايعها وآثارها و لجميع قواها بوجه تناسب نشأتها الاخرية و لجميع ملكاتها الفطرية و المكتسبة من مجرى بدنها تكون معتدلة فى صراط وجودها مستقيمة فى سلوكها فيه بالغة اشدها و غاية قوتها بصعودها الى سماء وجودها، وقصدها اليها تكويناً و تشريعاً مستولية على جهاتها الذاتية و المكتسبة محيطة بها اجمالاً و جمعاً بوجه و تفصيلاً و فرقاً بوجه اخر بحيث لا يشذ عن احاطتها بها و استيلائها عليها شىء من مثقال ذرة منها، فعند ذلك ترى فى ذاتها جميع جهاتها الذاتية النفسانية و البدنية و كذا جميع جهاتها المكتسبة بالاعمال الصادرة منها، بل جميع تلك الاعمال بصورة الجمع و الوحدة و الاجمال المنكشف بها فى عين جمعها و فرقها و فى وحدتها كثرتها و فى اجمالها تفصيلها^٣، و الا لم يكن ذلك الجمع جمعاً لذلك الفرق و تلك الوحدة وحدة لتلك الكثرة و ذلك الاجمال اجمالاً لذلك التفصيل بل لغيرها او تكون نسبتها اليها و الى غيرها نسبة التساوى من جهة المباينة و الاجنبية .

قال عز من قائل فى سورة آل عمران «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً و ما عملت من سوء تود لو ان بينها و بينه امداً بعيداً»^٤، و قال فى سورة بنى اسرائيل «و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً»^٥.

١. هذه فى الفقرة الثانية عشرة لرواية الاحتجاج «...و تلج الروح فيها، فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً».

٢. مجد الدين الفيروز آبادى، القاموس المحيط، ج ٤، ص ٣٤٥، استوى: اعتدل و الرجل بلغ اشده او اربعين سنة و الى السماء صعد او عمد او اقبل عليها او استولى .

٣. هامش ك: اعتقاداً و عملاً و اخلاقاً.

٤. سورة آل عمران / ٣٠.

٥. سورة الاسراء / ١٣-١٤.

قال في الصافي^١: «في المجمع والعباشي عن الصادق في هذه الآية قال: يذكر العبد جميع ما عمل وما كتب عليه حتى كأنه فعله تلك الساعة فلذلك قالوا «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصوها».

وقال في سورة الكهف «ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصوها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً»^٢.

قال في الصافي فيكتب عليه ما لم يفعل أو لا ينقص ثواب محسن ولا يزيد في حساب مسيء، والقمى قال يجدون ما عملوا كله مكتوباً^٣، والعباشي عن الصادق (ع) إذا كان يوم القيمة دفع إلى الإنسان كتابه ثم قيل اقرأ فقرء ما فيه فيذكره فما من لحظة ولا كلمة ولا نقل قدم إلا ذكره كأنه فعله تلك الساعة فلذلك قالوا «يا ويلتنا»^٤ انتهى^٥.



و تمام السر في هذا المطلب الغامض الذي هو ركن من أركان الإيمان والمعرفة واليقان هو ما دل عليه البرهان الساطع القاطع من أن النفوس كلية كانت أو جزئية سماوية كانت أو أرضية كلها متحركة بذاتها إلى غاياتها، وكذلك الأبدان كل إلى غايتها التي تناسبها إذ غاياتها مختلفة، لأن فواعلها القريبه والمتوسطة كذلك في جليل النظر وهو نظر الكثرة والنظام التفصيلي الفرقى والكل متحرك إلى القرب إلى غاية واحدة، فإن فاعل الكل واحد لا شريك له في الابداع في دقيق النظر وهو نظر التوحيد الافعال والنظام الجمعي الجملي^٦ وعزل الفواعل القريبة والمتوسطة بحسب حدودها عن الفاعلية، فيبقى فعله سبحانه بما هو

١. الفيض الكاشاني، الصافي، ج ٣، ص ١٨٢. نقلاً عن الطبرسي في مجمع البيان: روى جابر بن خالد بن نجيع عن أبي عبد الله (ع) ج ٦، ص ٤٠٤، (تصحیح السيد هاشم الرسولى المحلاتى، بيروت، ١٣٧٩ق) وتفسير العباسى (تصحیح السيد هاشم السولى المحلاتى طهران، ١٣٨١ق) ج ٢، ص ٢٨٤، الحديث ٣٣.

٢. سورة الكهف/ ٤٩.

٣. تفسير القمى، (تصحیح السيد طيب الموسوى الجزائرى، قم، ١٣٧٨ق) ج ٢، ص ٣٧.

٤. تفسير العباسى، ج ٢، ص ٣٢٨، الحديث ٣٤.

٥. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٣، صص ٢٤٦-٢٤٥.

٦. ش: «الجملى».

فعله هو الاول والاخر، وغاية كل شيء كفاعله تمامه وتمام كل شيء انما هو ما يكون واجداله بنحو اتم واكمل مما هو عليه في مقامه وحده، فيكون واجداله من دون فقد لجهة من جهاته الوجودية والال لم يكن اتم واكمل مما هو عليه في مرتبته وحده.

وكل مرتبة من مراتب الاستكمال في الحركات الاستكمالية غايتها القريبة هي المرتبة التي بعدها بلافصل فتلك المرتبة حسب ما ذكرناه واجدة لجميع جهات المرتبة الاولى وهكذا الى ان يتصل بغاية اخيرة هي غاية الغايات لجميع المراتب فهي واجدة لجميع وجدانات المراتب وجهاتها الذاتية الوجودية بحيث لا يشدها منها شيء بصورة الوحدة والبساطة والجمع والاجمال، وذلك الجمع والاجمال كاشف عن ذلك الفرق والتفصيل، والال لم يكن جمعاً وجمالاً له والاعراض تابعة لموضوعاتها والموضوعات مشخصات لها، فان كل موضوع فاعل بمعنى ما به يعرضه^١ وشريك لعلته اذا الفيض يمر من الفاعل به ولا ثم به يعرضه، اذ موضوع العرض ان كان مجرداً كان العرض عرضاً لازماً له والالزم كون ما فرضناه مجرداً مادياً، هذا خلف.

وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم يلزم انفكاك اللازم عنه اذ طباع وجد فوجد فيه و اوجد^٢ فوجد^٣ فيه يلزم الانفكاك فيكون متحداً مع العرض جعلاً، والاتحاد في الجعل يلزم الاتحاد في الوجود وان كان مادياً، فان كان العرض لازماً له، فقد اتضح مما ذكرناه، وان كان مفارقاً لم يكن الموضوع واسطة في قبول القابل له فقط بان يكون هو قابلاً له اولاً وبتوسطه مادته، اذ كل فعلية بما هي فعلية تاتي بذاته عن فعلية اخرى ولا شرطاً ومعداً فقط لقبول مادته له، والالزم ورود العرض عليها وحلوله فيها من دون قيامه به، فيكون صورة اخرى، فان كانت مكافئة للموضوع لزم حلول صورتين في مادة واحدة في مرتبة واحدة وهو محال، كوجود فصلين محصلين لجنس واحد في مرتبة واحدة كما قرره في مقامه، فيكون اعلى واكمل منه لتاخرها في الوجود على المادة عنه وتاخر استكمال المادة لها عن استكمالها به، فيكون صورة اكمل من الصورة الاولى، فلا يكون عرضاً ولا الصورة الاولى موضوعاً لها، هذا خلف.

واذا لم يكن واسطة في قبول القابل فقط ولا شرطاً ومعداً لقبوله فقط فيكون واسطة

١. الف: لعرضه.

٢. الف: اوجده.

٣. ص: فواجده.

فى الاقتضا ايضاً، فان كان فاعلاله بمعنى ما منه الوجود فيكون له وجود غير وجوده لزم كون المقارن فاعلا بلا مشاركة الوضع، اذ لا وضع بين الموجود والمعدوم فيكون فاعلا بمعنى مابه الوجود له^١ ومتحداً معه فى الوجود والجعل، فيمر الجعل والوجود به أولاً ثم بعرضه ثانياً.

وهذا معنى قول الفلاسفة المتقدمين «ان الاعراض تابعة للموضوعات، وان الموضوعات مشخصات لها وشريكة لعللها.» و اذا كان كل عرض متحداً مع موضوعه و موضوعه مبدأ لها فتبدل العرض و حدوثه يلزم تبدل الموضوع فى ذاته و تحوله فى جوهره، و الا لزم انفصاله و تباينه عنه فى الوجود والجعل و تخلف المعلول عن علته.

وهذا معنى قولهم عند بيانهم الصغرى فى الاستدلال على حدوث العالم بكيلىته بان العالم متغير و كل متغير حادث من ان صفاته و اعراضه متغير، فان تغير الصفات و الاعراض اذالم يكن مستلزماً لتغير الموصوف و الموضوع فى ذاته لم يكن تغير الصفات و الاعراض دليلاً على حدوث العالم فى ذاته و بكيلىته، لاحتمال ان يكون ذاته قديمة و اعراضه السانحة له حادثة.

و اذ قد ثبت ان مبدء كل عرض ذات موضوعه، فنقول مبدء كل وجود و وجدان بما هو وجود و وجدان وجود و وجدان، فموضوع كل عرض يكون مبدأ له بحسب وجوده و وجدانه لا من جهة عدمه و فقدانه، و اذا كان الموضوع متحرراً كاجوهره مستكملاً فى ذاته بحر كنه الجوهرية الذاتية و كل مرتبة من مراتب استكمالها واجدة للمراتب التى دونها، فيكون الغاية الاخيرة الطولية لحر كاته واجدة لجميع المراتب التى هى مبادئ اعراضه و صفاته و افعاله و اعماله بصورة الجمع بعدما كانت متفرقة، و ذالمبدء^٢ لا ينفك عن مبدء^٣، فنقول كل عمل صادر من النفس بحسب مرتبة من مراتب استكمالها فمبدء^٢ فى ذات تلك المرتبة، و كذا كل عمل يباشره البدن بحسب مرتبة من مراتب تحوله فمبدء^٢ فى ذات تلك المرتبة، و الغاية الاخيرة لهما واجدة لجميع تلك المراتب فتكون واجدة لجميع مبادئ الاعمال التى صدرت منهما، و ذالمبدء لا ينفك عن مبدء^٢ فجميع الاعمال الصادرة من النفس بذاتها او من مجرى بدنها بهيئته الفرق و التفصيل موجودة معها حاضرة عندها باشخاصها بصورة الجمع و

١. الف: فاقد «له».

٢. هامش ك: وهو الاعمال.

٣. هامش ك: وهو الشخص.

الاجمال^١، فهي مدركة لها باعيانها الوجودية ولا تكون حاضرة عندها باعيانها الا اذا كانت مع جميع مشخصاتها المتحققة مع المراتب التي صدرت هي منها من الزمان والمكان وغيرهما من مشخصاتها من الموجودات العالية^٢.

وقد ثبت عندك ان الموجودات العالمية نفوسها وطبايعها كلها متحركة بذواتها حركة استكمالية الى غاياتها فجميع مراتب النفوس تسير الى مرتبة جامعة لجميع تلك المراتب، وكذلك الحال في الطبايع ولوازمها الوجودية من الامكنة والازمنة وغيرهما فيصير الكل مقبوضة بيد الله مطوية عندها فجميع الازمنة عند ذلك مطوية في زمان واحد وكذلك جميع الامكنة في مكان واحد، جميع الاعمال محصورة مجتمعة حاضرة عند النفس باشخاصها ومشخصاتها، ولذلك قال (ع) «كانه فعله تلك الساعة»^٣.

قال تبارك وتعالى في صورة الزمر: «والارض قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه»^٤.

قال في الصافي: «في التوحيد^٥ عن الصادق (ع): قبضته ملكه لا يملكها معه احد، قال اليمين اليد واليد القدرة والقوة مطويات بيمينه يعني بقدرته»^٦.
وقال عز من قائل في سورة ابراهيم: «يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا الله الواحد القهار»^٧.

قال في الصافي: «وفي المجمع^٨ من طريق العامة عن النبي (ص): يبدل الله الارض غير الارض فيبسطها ويمدها مد الاديم العكاظي لا ترى فيها عوجا ولا امنا، ثم يزجر الله

١. هامش ك: اي الاجمال في عين كشف تفصيلي فيرى اعمالها بجميع درجاتها.

٢. هامش ك: لان كلها متحركة بالحركات الجوهرية.

٣. هذه آخر حديث العياشي عن الصادق (ع)، والمصنف ذكرها في هذه الرسالة مرتين.

٤. سورة الزمر / ٦٧.

٥. الصدوق، كتاب التوحيد، الباب ١٧، الحديث ٢، (تصحیح السيد هاشم الحسيني الطهراني، تهران، ١٣٩٨ق) صص ١٦٢-١٦١.

٦. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٤، صص ٣٣١-٣٢٩.

٧. سورة ابراهيم / ٤٨.

٨. الطبرسي، مجمع البيان، ج ٥-٦، ص ٣٢٤، والرواية عن ابي هريرة.

الخلق زجرة فاذا هم في هذه المبدلة في مثل مواضعهم من الاولى ما كان في بطنها كان في بطنها وما كان في ظهرها كان على ظهرها»^١ انتهى كلام الصافي.

قوله سبحانه «و برزوا الله الواحد القهار»^٢ اقول ضمير ذوى العقول راجع الى الارض والسموات كما هو الظاهر ولا يحتاج الى تقدير، فان ذلك التبديل انما هو بنفخة الصعق المقدم على نفخة القيام وهى نفخة الامانة والحشر كما ان نفخة القيام هى نفخة الاحياء والنشر بعد الامانة والحشر، والامانة والحشر انما هما بالقبض الى صورة الوحدة الجامعة التى هى الوحدة الروحية العقلية فتتبدلا من هيئة الكثرة والفرق الى صورة الوحدة والجمع فتفنى تعيناتهما الفرقية الامتدادية الى تعينهما^٣ الجمعية المعنوية التى هى جامعة لجميع جهاتهما الذاتية والعرضية جمع الحقيقة لرقائتها والاصل لفروعه بصورة الوحدة المستولية على الكثرة الفانية فيها، وبرزوا هما عند ذلك اتم من بروزهما قبله فانه بالوجود، فكلما قوى الوجود قوى البروز وقبل تمام حرركاتها الاستكمالية ليس تمام جهاتهما بارزة بل بعضها كامن فى القوة والاستعداد كوجودهما بصورة تلك الوحدة الجامعة العقلية، فعند تبدلها الى تلك الوحدة تكونان من ذوات العقول بل تمام جهاتهما العقل.

ولما كانت تلك الوحدة هى بعينها القبض والامانة، والامانة لا تكون الا بصورة القهر كما قال (ع) فى دعاء الصباح «وقهر عباده بالموت والفناء»^٤ قال سبحانه «الله الواحد القهار»^٥ فان وجودهما عند ذلك مظهر للاسم الواحد القهار، وكل مظهر لاسم فهو مظهر لساير الاسماء فانها فى الحقيقة الظاهرة التى هى صرف الوجود و صرف كمالاته موجودة بصورة الوحدة و

١. الفيض الكاشانى، تفسير الصافي، ج ٣، صص ٩٨ - ٩٦.

٢. آخر آية ٤٨ من سورة ابراهيم.

٣. ح: تعينهما بحسب.

٤. «فيا من توحد بالعز والبقاء وقهر عباده بالموت والفناء صل على محمد وآله الاتقياء» فى اواخر دعاء الصباح، نقله العلامة المجلسى فى بحار الانوار، كتاب الصلوة باب ٨٢، ح ١٩، ج ٧٨، صص ٣٤١ - ٣٣٩؛ كتاب الذكر والدعاء، باب ٤٠، ح ١١، ج ٩٤، صص ٢٤٣ - ٢٤٢ مع ايضاح مفاده، قال: هذا الدعاء من الادعية المشهورة ولم اجده فى الكتب المعتمدة الا فى مصباح السيد ابن الباقي قدس سره. نقله الشيخ محمد باقر المحمودى فى «نهج السعادة فى مستترك نهج البلاغة»، (النجف، ١٣٨٦ ق) ج ٧، ص ١٣٥. راجع لشرح هذه الفقرة الى «شرح دعاء الصباح» للحكيم المولى هادى السبزواري (تصحیح د. نجفلى حبيبي، طهران، ١٣٧٢ ش) صص ٢٠٠ - ٢١٥، الرقم ٤٨.

٥. آخر آية ٤٨ من سورة ابراهيم.

البساطة^١ فكل ما هو مظهر لتلك الحقيقة مظهر لجميع اسمائه، فانها بتمام ذاتها ظاهرة كما انها بتمام ذاتها فاعلة وغلبة الظهور لاسم واحد او فوق واحد انما هو لخصوصية في المظهر^٢.
ولا جل ذلك قال سبحانه «الله الواحد القهار»^٣ فاتى باسم الله الجامع لجميع الاسماء
للاعلام بان وجودهما عند الطي مظهر لجميع الاسماء وباسمى الواحد القهار بخصوصهما
للاعلام بغلبة ظهورهما فيهما.

قال في الصافي في سورة الزمر في تفسير قوله سبحانه «ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام
ينظرون»^٤ «قائمون من قبورهم يقلبون ابصارهم في الجوانب، القمي^٥ عن السجاد (ع) انه سئل
عن النفختين كم بينهما؟ قال: ماشاء الله. قال: فاخبرني يا ابن رسول الله كيف ينفخ فيه؟ فقال: اما
النفخة الاولى فان الله عز وجل يأمر اسرافيل فيهبط الى الدنيا ومع الصور وللصور راس واحد
و طرفان، وبين راس كل طرف منهما الى الآخر مثل ما بين السماء والارض، واذارات
الملائكة اسرافيل قدهبط الى الدنيا ومع الصور قالوا: قد اذن الله في موت اهل الارض وفي
موت اهل السماء. قال: فيهبط اسرافيل بحظيرة بيت المقدس وهو مستقبل الكعبة، فاذا رآه
اهل الارض قالوا: قد اذن الله تعالى في موت اهل الارض، فنفخ فيه نفخة فيخرج الصوت من
الطرف الذي يلي الارض، فلا يبقى في الارض ذوروح الاصعق ومات، ويخرج الصوت من
الطرف الذي يلي السموات، فلا يبقى في السموات ذوروح الاصعق ومات الا اسرافيل، قال:
فيقول الله لاسرافيل: يا اسرافيل مت، فيموت اسرافيل فيمكثون في ذلك ماشاء الله، ثم يأمر
السموات فتمور ويامر الجبال فتسير وهو قوله سبحانه «يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال
سيراً»^٦ يعني يبسط ويبدل الارض غير الارض يعني بارض لم تكسب عليه الذنوب بارزة ليس
عليها جبال ولا نبات كما دحتها اول مرة ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة مستقلاً
بعظمته وقدرته، قال: فعند ذلك ينادى الجبار تبارك وتعالى بصوت من قبله جهوري يسمع

١. هامش ك: اي في ذاته تعالى ..

٢. هامش ك: اي النزول بحسب الشأ وبالعود باعتبار الاستعدادات.

٣. آخر آية ٤٨ من سورة ابراهيم.

٤. سورة الزمر / ٦٨.

٥. تفسير القمي، ج ٢، صص ٢٥٣ - ٢٥٢.

٦. سورة الطور / ١٠ - ٩.

أقطار السموات والارضين «لمن الملك اليوم»^١ فلا يجيبه، فعند ذلك يقول الجبار عز وجل: انا قهرت الخلائق كلهم وامتهم، انا انا الله، لا اله الا انا وحدي لا شريك لى ولا وزير، وانا خلقت الخلق بيدي وانا امتهم بمشييتى وانا احبيهم بقدرتى. قال: فينفخ الجبار نفخة اخرى فى الصور، فيخرج الصوت من احد الطرفين الذى يلى السموات، فلا يبقى احد فى السموات الا حى وقام كما كان ويعود حملة العرض ويحضر الجنة والنار، ويحشر الخلائق للحساب. قال الراوى: فرايت على بن الحسين (ع) يبكى عند ذلك بكاء شديدا^٢ انتهى كلام الصافى.

اقول: تأمل فى هذا الحديث الشريف فان فيه اشارات لطيفة الى ما ذكرناه.



واعلم ان نسبة نفوسنا الى النفوس الكلية التى هى نفوس الملائكة العالمين العاملين المدبرين فى العالم الكبير انما هى كنسبة قوانا المدركة والمحركة الى نفوسنا فى العالم الصغير، فكما ان الاعمال الصادرة من قوانا يصعد الى مقام نفوسنا ويركن فيها بالتمرن^٣ والمواظبة، الى ان تصير ملكة نفسانية محفوظة تكون مبدء الصدور مثل تلك الاعمال منا بالية قوانا من دون روية، فكذلك ما يصدر من نفوسنا يصدر من مجرى نفوسنا الى تلك النفوس الكلية وتكون محفوظة هناك ويكون مبدء ألنزولها الى موطن نفوسنا ويعلق عليها.

والفرق ان ملكاتنا مادام كوننا فى الدنيا ضعيفة لكون نفوسنا هيئنا غير مستكفية فلا تكون مبدء ألصدور الاعمال منا بالفعل الا بانضمام معدات اخرى اليها، وهؤلاء الكرام البررة الحفظة لكون نفوسهم مستكفية كافية فى صدور اعمالهم منهم ذواتهم وبواطن ذواتهم وبواطن ذواتهم الى ان ينتهى الى من هو الباطن المطلق فيتنزل الاعمال المحفوظة من مقامهم الى نفوسنا، ولكن النازل مثل الصاعد فان الصعود كالنزول انما هو باضافة منه سبحانه ومجرى الافاضة على السواقل وحاملها والموكل عليها انما هى ذوات هؤلاء الملائكة العالمون العاملون الموكلون المدبرون، والالزم التشبيه فيه سبحانه تعالى عنه، فيفاض اولاً بنحو الصعود على نفوسنا صورة تلك الاعمال بعينها، فتتصور بها نفوسنا بحيث اذا نزلت تلك الصور

١. سورة غافر / ١٦.

٢. الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ٣، صص ٣٣١ - ٣٢٩.

٣. فى ش: بالتمدن.

صارت امثال تلك الاعمال الصادرة، و النزول بافاضة ثانية فالصاعد بافاضة اخرى ، فالصاعد غير النازل والمتصور به النفس أولاً غير الوارد عليها، و كل فى مقامه محفوظ وان كان النازل بعينه الصاعد بوجه، فصورة الاعمال النازلة من النفوس الكلية يغير ما هو فى موطن النفس ثابتة محفوظة فتلك الصور^١ طيران صعوداً ونزولاً، ولاجل ذلك سمي كتابها بالطائر^٢.

لما كان مقام العقل العملى الذى هو مبدء الاعمال الجزئية بالنسبة الى مقام العقل النظرى مقام العنق من الرأس يكون الالزام فى العنق فقوله سبحانه «يوم تجد كل نفس...»^٣ اشارة الى الكتابين الكتاب الذى هو فى موطن النفس محفوظ، بل هو النفس بعينها وجوداً والذى يلزم فى العنق، وقوله سبحانه «و كل انسان الزمناه طائره»^٤ اشارة الى الكتاب المعلق على العنق، وقوله سبحانه «كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً»^٥ اشارة الى الكتاب الذى هو فى موطن النفس، فلعله سبحانه قال: ان كتاب النفس كاف فى الحساب والحسيب لكن نظام الوجود وحق القول والقول الحق منى الذى هو العدل الحقيقى الغير المنحرف من حاق الوسط الى احد الطرفين يوجب كتاباً آخر ليكون حساب النفس فى عالمين عالم كبير وعالم صغير .

فيظهر صحة قوله سبحانه «ولا يظلم ربك احداً»^٦ اتم ظهوراً وينكشف اكمل انكشافاً، فالكتاب كتابان كتاب داخل فى النفس و كتاب خارج عنها^٧، والخارج عين الداخل بوجه فان الاخراج فرع الدخول، بل كل عمل النفس شخص واحد له مراتب صعوداً ونزولاً. لكن بعض الآيات والاخبار اظهر دلالة على الكتاب الخارج بل بعض الاخبار صريح فيه كالمروى فى العلل:

عن الباقر (ع) انه قال فى تسمية سدرة المنتهى بها: انها سميت سدرة المنتهى لان اعمال اهل الارض تصعد بها الملائكة الحفظة الى محل السدرة، والحفظة الكرام البررة دون السدرة

١. ح: بالطائرة.

٢. هامش ك: اى صورة الاعمال.

٣. سورة آل عمران / ٣٠.

٤. سورة الاسراء / ١٣.

٥. سورة الاسراء / ١٤.

٦. سورة الكهف / ٤٩.

٧. هامش ك: اى ضبط فى الانسان الكبير والانسان الصغير نزولاً أو صعوداً.

يكتبون ما يرفع اليهم الملائكة من اعمال العباد في الارض، قال فينتهون بها الى محل السدرة.^١
قال في الصافي في سورة بنى اسرائيل عند تفسيره قوله سبحانه «و نخرج له يوم القيامة كتاباً»^٢: هي صحيفة عمله اقول هي بعينها نفسه التي رسخت فيها آثار اعماله بحيث انتقشت بها.^٣ انتهى كلامه الشريف.

اقول: كلمة «نخرج» صريح في الكتاب الخارج، والاخراج يلزم الدخول مطلقاً لا خصوص دخوله في النفس الجزئية بل يعلم ذلك بدليل خارج عن مدلول اللفظ كما ذكرناه، فافهم ذلك.

فاستبان ان النفس في الآخرة لا تنكر شيئاً من جهاتها الذاتية والعرضية من ذاتها، لكن ذلك عند ذاتها كلياً لا عند ربها، فان الكفرة والمنافقين الذين غلبت عليهم شقوتهم لجهلهم لغلبة الجهل بالله وصفاته و افعاله عليهم ينكرون في الآخرة عند ربهم افعالهم السيئة لجهلهم هناك، بانه سبحانه عالم بكل شئ «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض»^٤، وذلك من جهلهم هيئته و «يوم تبلى السرائر»^٥ ظهر جهلهم وقوى لقوة طبائعهم الخبيثة التي هي مواطن جهالاتهم ومواضع نكس عقولهم التي هي رؤس بواطنهم، كما قال سبحانه في سورة بنى اسرائيل: «من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى و اضل سبيلاً»^٦ فان المراد من العمى كما يدل عليه قوله سبحانه «واضل سبيلاً»، عمى بصيرة القلب المعنوى الذى هو القوة النظرية الفكرية التى يسمى بالعقل من جهة العلم والادراك وبالقلب من جهة الحال والتحول، و عما هو جهله باصل الوجود و مبدئه الذى هو واجب الوجود بذاته و لذاته من جهة ذاته و صفاته الذاتية و الفعلية و مراتب فعله من قلمه و لوحه و ملائكته و انبيائه و اوليائه و اليوم الاخر لعدم تفكرهم فى خلق السموات و الارض و ما فيهما التى هى آيات بينات و دلائل و اضمحلت على وجوده سبحانه و انه الحى العليم القدير المرید السميع البصير المتكلم الذى خلق الخلق ليعرفوه.

١. الصدوق، علل الشرائع، الباب ٣٨١، (نجف، ١٣٨٥ ق)، ص ٥٧٦.

٢. سورة الاسراء / ١٣.

٣. الفيض الكاشاني، الصافي، ج ٣، ص ١٨٢.

٤. سورة السبا / ٣.

٥. سورة الطارق / ٩.

٦. سورة الاسراء / ٧٢.

قال في الصافي في سورة الذاريات في تفسيره قوله سبحانه «و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»^١: «في العلل^٢ عن الصادق (ع) خرج الحسين بن علي (ع) على اصحابه فقال: ايها الناس ان الله ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبدوه و اذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه. فقال له رجل: يابن رسول الله بابي انت و امي فما معرفة الله؟ قال: معرفة اهل كل زمان امامهم^٣ الذي تجب عليهم طاعته»^٤ انتهى كلام الصافي.

اقول قوله (ع) «امامهم» السر في كونها معرفة الله ان المراد من الامام ظاهره هو المعنى المعروف المذكور قبال الرسول و عرفه (ع) بقوله «الذي تجب عليهم طاعته» و معرفته بما هي امام لا ينفك عن معرفة الرسول بما هو رسول و معرفة الرسول بما هو رسول لا ينفك عن معرفة الله. و يمكن بعيداً ان يكون المراد منه من يجب على العباد طاعته و هو يشمل الله سبحانه و الرسول (ص) ايضاً.^٥

والسر في قوله (ع) «استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه» ان العبادة اذا وقعت على وجه المعرفة مع كونها مطابقة لما صدر من صاحب الشريعة و متابعة لطلبه و امره يكمل بها عرفان العابد بالمعبود الحق سبحانه و بصفاته و افعاله و آثاره، و يحصل له القرب اليه و الزلفى لديه، فيفني في آثاره عن آثار ما سواه و في افعاله عن افعال ما سواه و في صفاته عن صفات ما سواه و في ذاته عن ذوات ما سواه فيستغرق في لجة بحار احديته و صمديته و يغوص في طمطم^٦ ايم و حدانيته و فردانيته. و لما لم يكن جمهور العباد مستكفين بذواتهم و بواطن ذواتهم و بواطن ذواتهم و هكذا الى ربهم الذي هو الباطن المطلق، كما هو الظاهر المطلق هديهم سبحانه^٧ الى سبيل

١. سورة الذاريات / ٥٦.

٢. الصدوق، علل الشرائع، الباب ٩، الحديث ١، ص ٩.

٣. هامش ك: بمعنى يشعرون كذلك الرسول (ص) بمعنى المقتدا و الله تعالى ايضاً كذلك.

٤. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٥، ص ٧٥.

٥. ص: فاقد لقوله «و يمكن بعيداً ان يكون المراد...» الى قوله «... و الرسول (ص) ايضاً».

الف: فاقد لقوله: «قوله (ع) امامهم السر في كونها...» الى قوله «... و الرسول (ص) ايضاً».

٦. الطمطم: وسط البحر (المنجد).

٧. الف: بدلاً من قوله «و لما لم يكن جمهور العباد مستكفين ... كما هو الظاهر المطلق هديهم سبحانه» قوله: و «هكذا الى ربهم الذي هو الباطن المطلق كما هو الظاهر المطلق يهديهم».

الرشاد وارشدهم الى طريق السداد بارسال الانبياء والمرسلين المستكفين بنواتهم وفاعل ذواتهم و اوصيائهم الصالحين المقربين السالكين الى سبيل الوصول التابعين لهم في سلوكهم متابعة الفرع لاصله، فيحیی من اطاعهم عن بيته و يهلك من عصاهم عن بيته فجعل لاطاعتهم وعصيانهم غاية و لظهور تلك الغاية دار اكمل و اشرف من دار اعمالهم، لان الغاية الذاتية في كل حركة اشرف من تلك الحركة كما اذا كانت الحركة ذاتية جوهرية استكمالية كحركة النفس في ذاتها الى كمالها الذاتية، وان كانت باعداد الحركات الفكرية^١ و الاعمال البدنية كما قال سبحانه في سورة الاعلى «والآخرة خير وابقى»^٢ وفي سورة العنكبوت «وما هذه الحيوۃ الدنيا الا لعب و لهو و ان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون»^٣.

فاستبان مما ذكر ان التفكير في مخلوقاته ومصنوعاته وآثار رحمته وعنايته سبحانه مقدم ذاتا و شرفا و خيرا على كل عبادة، اذ يحصل به المعرفة^٤ بالله و كتبه و رسله و اليوم الآخر التى هى «اول الدين»^٥ كما هو فى خطبة امير المؤمنين (ع)^٦ و «اصله» كما هو فى خطبة سيدنا الرضا (ع)^٧، و يتوقف على اصلها^٨ صحة العبادات و على كمالها كمالها و ان

١ . هامش ك: وهذه الحركات كانت معدة للحركات الذاتية الجوهرية.

٢ . سورة الاعلى / ١٧ .

٣ . سورة العنكبوت / ٦٤ .

٤ . قوله «اذ يحصل به المعرفة...» بل هو عين مرتبة من مراتب معرفته سبحانه، فانه يعينه معرفة افعاله و آثاره، فهو عبادة هى نفس المعرفة، بخلاف غيرهما من العبادات، فالها وسائل لها، و الوسيلى فى كل شىء ادون منزلة من ذلك الشىء كما ان ذا الغاية ايضا كذلك، فافهم ذلك . [منه قدس سره]

٥ . هامش ك: و ساير العمال ايضا من الدين الا ان تلك الاعمال متفرع عليه .

٦ . نهج البلاغة، الخطبة الاولى، (تصحیح صبحی صالح، بیروت، ١٣٨٧ ق)، ص ٣٩: «اول الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، و كمال التصديق به توحیده...»

٧ . سمعت الرضا على بن موسى (ع) يتكلم فى توحيد الله سبحانه فقال: «اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله عز و جل توحیده و نظام توحیده نفى التحديد عنه...»

امالى المفيد، المجلس الثلاثون، الحديث ٤، (تصحیح على اكبر الغفارى و حسين استادولى، قم، ١٤٠٣ ق)، ص ٢٥٣ .
توحيد الصدوق، الباب ٢، الحديث ٢، ص ٣٤ .

عيون اخبار الرضا (ع)، الباب ١١، الحديث ٥١، ج ١، ص ١٢٤ (النجف، ١٣٩٠ ق)

امالى الشيخ الطوسى، المجلس الاول، الحديث ٢٨، (تصحیح مؤسسة البعثة، قم ١٤١٤ ق) ص ٢٢ .

راجع ايضا مسند الامام الرضا (ع) للشيخ عزيز الله العطارى الخيوشانى، كتاب التوحيد، الحديث ٦٠، (طهران، ١٣٩٢ ق) ج ١، ص ٤٢ .

٨ . هامش ك: تحصل للمكلف المعرفة قبل العمل على طريق علم اليقين و بعده على طريق عين اليقين .

كانت المعرفة ايضا من جهة كماليها وبحسب الشهود العيني يتوقف على الاعمال الصالحة المطابقة لما ورد في الشريعة كما روى في اصول الكافي:

عن الصادق (ع) «لا يقبل الله عملا الا بمعرفة^١ ولا معرفة الا بعمل^٢ فمن عرف دلته المعرفة على العمل ومن لم يعمل فلا معرفة له، الا ان الايمان بعضه من بعض»^٣ انتهى.

ولذلك وقع التوبيخ منه تعالى على من لا يتفكر في مخلوقاته ومصنوعاته ليحصل له المعرفة بالمبدء والمعاد في مواضع من كتابه الكريم منها قوله سبحانه في سورة النحل «اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يتفيء ظلاله»^٤ يعنى يصير متفيئة او ظله فيئاً ليعلم ان ذلك لا يكون الا بحركة متحرك مضيئ كالشمس، والمتحرك لا يتحرك من نفسه فينتهى الامر الى محرك غير متحرك بحسب الخارج فان كانت له مهية فيعقل له حركة عقلية من حاق الوسط الى احد الجانبين فله ايضا محرك فينتهى الامر الى محرك لا تكون له ماهية ولا حركة عقلية.

وقد علمت ان الحركات العرضيه تابعة لحركات جوهرية، والمتحرك في المتحركات الجوهرية هو بعينه فاعل ذواتها فان ذواتها التي هي بعينها وجوداتها بعينها حركاتها، والفاعل التام في فاعليته فاعليته^٥ عين ذاته، فذلك المحرك للمتحركات فاعل بالذات لوجوداتها، فان كان بذاته فاعلا لا لذاته كانت فاعليته كوجوده مرتبطة بغيره، فيكون الفاعل لتلك المتحركات هو ذلك الغير فان وجوده بعينه ايجاد ذلك الغير لتلك الوجودات، فينتهى الامر الى فاعل لا تكون فاعليته مرتبطة بغيره، اذ المفروض ان لتلك المتحركات فاعل في نظام الوجود لوجوده، ومنه حصلت ذواتها وحركاتها، فهو مبدء كل وجود ووجود اذا لا يعقل وجود فوقه والا فهو اتم واوى في ذلك الكمال، وهو فاعلية تلك المتحركات بالذات، ولا يمكن ان يكون كل واحد منهما فاعلا تاما بالذات لها باعيانها اذا خصوصية المعلول انما هي من خصوصية اقتضاء الفاعل الذي هو عين ذاته، فيكون معلول هذا غير

١. هامش ك: على طريق علم اليقين.

٢. هامش ك: على طريق عين اليقين.

٣. الكليني، الاصول من الكافي، كتاب فضل العلم، باب من عمل بغير علم، الحديث الثاني، (تصحیح علی اکبر الغفاری، طهران، ۱۳۸۸ق)، ج ۱، ص ۴۴.

٤. سورة النحل / ٤٨.

٥. س: فاعلية. ص: والفاعل التام في فاعليته عين ذاته.

معلول ذاك وليس للمجموع وجود غير وجود الآحاد، مع أن ذلك خرق الفرض فاذن الفاعل المفروض أولاً مرتبط في ذاته بذلك الاتم والكلام في ذلك الاتم يعود فمبدء تلك المتحركات لا وجود فوقه.

فهو واجب الوجود بالذات وللذات، وواجب الوجود بالذات وللذات واجب الوجود من جميع الجهات والحشيات، فليس فيه بذاته الالهيّة واحدة هي جهة وجوب الوجود فهو صرف وجوب الوجود، و صرف الشئ لا يتكرر فلا مكافؤ له في فعله ولا مماثل له في ذاته ولا مشابه له في وصفه ولا مشارك له في اسمه، واذ ليس فيه قوة ولا إمكان ولا تجدد ولا حدثان ولا فقد ولا نقصان، لانه صرف الوجود والوجدان فكل كمال للموجود بما هو موجود بما هو كمال للموجود بما هو موجود، ثابت له في ذاته فيكون حيا عليما قديراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً احدا صمداً مبدءاً، فله فعل وفعله واحد، لانه بسيط واحد ولفعله درجات، اذا لا شريك له في اليجاد كما قال سبحانه «وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر»^١.

ولما كان في مرتبة ذاته واحداً لجميع الكمالات الالهيّة فكل كمال ذاتي له غير محدود كذاته، فعلمه صرف العلم كما أن وجوده صرف الوجود فيتعلق بجميع المعلومات والالام يكن صرفاً، وكذا قدرته صرف القدرة فيتعلق بجميع المقدورات فلا يقف فعله في درجة من درجات الافاضة واليجاد، بل يمر بجميع مراتب الفعليّات من الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس كما هو قضية قاعدة الامكان الاشرف، الى ان ينتهي الى ما هو في ذاته قوة جميع الصور والكمالات، ولا يمكن بحكم صرافة صفاته تعالى الوقوف عند تلك القوة ايضاً، فيرجع الافاضة والنزول الى العادة والصعود.

ولا يمكن ذلك الا بحركة ذاتية واستعداد جوهرى وشوق فطرى وجذبة ربوبية بعناية الهية ولكل حركة غاية، ومقام الغاية ودارها اشرف من مقام ذى الغاية وداره، فينقلب النطفة علقه الى ان تصير بدنًا وينشأ البدن نفساً والنفس عقلاً ويبدل الدنيا بجميع ما فيها من ابدانها ونفوسها وارضياتها وسماوياتها آخرة، اذا الكل متحرك بجواهرها عايدات بذواتها. فاستبان ان النظر في آية من آيات كتابه سبحانه التكويني كالظل وفي آية من آيات

كتابه التدويني مثل هذه الآية الشريفة يرشد الى اثبات ما عليه الوجود من مبدئه ومعاده «و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»^١.

ومنها قوله سبحانه في سورة يوسف: «وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين»^٢ وفيها ايضا «و كآين من آية في السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون»^٣ ومنها قوله سبحانه في سورة يس: «ما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين»^٤، ومنها امثال هذه من الآيات^٥ فارجع اليها.

و كذا وقع المدح منه تعالى في مواضع من كتابه على المتفكرين في آياته الموقنين بالمبدء والمعاد، ومنها قوله سبحانه في سورة آل عمران «الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ففنا عذاب النار»^٦ ومنها قوله سبحانه في سورة البقرة «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة و ممارزقنا هم ينفقون والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون»^٧.

فظهر وانكشف ان الاعراض عن آيات الله الآفاقية والانفسية وعدم امعان النظر في كتابه التكويني والتدويني يلازم بقاء الجهل بالله وصفاته وافعاله، واستمرار الجهل يوجب ركونه في النفس وارتكازه فيه، فيحشر «يوم تبلى السرائر»^٨ بصورة ذلك الجهل فينكر علم الله الذي «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض»^٩ عصمنا الله واخواننا المؤمنين من اغواء الشياطين.

قال في الصافي في سورة فصلت عند تفسيره قوله سبحانه «حتى اذا ما جاؤوها شهد

١. سورة المائدة / ٥٤.

٢. سورة يوسف / ١٠٣.

٣. سورة يوسف / ١٠٥.

٤. سورة يس / ٤٦.

٥. الحجر / ٨١؛ الانعام / ٣٥ و...

٦. سورة آل عمران / ١٩١.

٧. سورة البقرة / ٥-٣.

٨. الطارق / ٩.

٩. سورة السبا / ٣.

عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا الجودهم لم شهد تم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ وهو خلقكم اول مرة واليه ترجعون^١ القمى^٢: نزلت فى قوم تعرض عليهم اعمالهم فينكرونها فيقولون ما عملنا شيئا منها، فاشهد عليهم الملائكة الذين كتبوا عليهم اعمالهم. قال الصادق (ع): فيقولون لله: يا رب هؤلاء ملائكتك يشهدون لك ثم يحلفون بالله ما فعلوا من ذلك شيئا، وذلك قول الله عز وجل «يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم»^٣ وهم الذين غصبوا امير المؤمنين (ع) فعند ذلك يختم الله تعالى على السنتهم وينطق جوارحهم، فيشهد السمع بما سمع مما حرم الله، ويشهد النظر بما نظر به الى ما حرم الله عز وجل، وتشهد اليدان بما اخذتا، وتشهد الرجلان بما سعتا فيما حرم الله عز وجل ويشهد الفرج بما ارتكب مما حرم الله ثم انطق الله عز وجل السنتهم فيقولون «لجلودهم لم شهد تم علينا» الآية^٤ انتهى.

اعلم يا اخى ان اختلاف اشكال الاعضاء ومقاديرها واوزاعها والصور الخاصة التى فى اجزاء البدن التى يترتب عليها آثار و منافع جزئية شخصية و كلية نوعية و تفاوتها فى الكثافة و اللطافة حسب تفاوت المقاصد منها كالعقب و العين، فان المقصود من الاول المشى و الركون به و من الثانى الابصار، و المناسب للاول الغلظة و الكثافة للثانى اللطافة المناسبة للانوار، و كذا الافعال المنظمة المنضدة المتوجهة الى غايات كلية و جزئية كفعل الجاذبة فانها فى كل عضو يجذب من الغذاء ما يناسبه و الغاذية ايضا تغذيه كذلك، و كذلك الامر فى المنمية و المولده، و يترتب على هذه الافعال غايات جزئية شخصية نافعة فى عيش الشخص و بقائه و غايات كلية نوعية نافعة لبقاء النوع؛ تدل دلالة واضحة على ان تلك الافعال المنتظمة المنضدة المتناسبة التى بعضها مقدمة لبعض، كفعل الجاذبة المقدمة لفعل الماسكة المقدمة لفعل الهاضمة المقدمة لفعل المفصلة المفرزة للفضول الغير المناسبة للبدن المقدمة لفعل الدافعة و الغاذية

١. سورة فصلت / ٢١-٢٠.

٢. تفسير القمى، ج ٢، ص ٢٦٤.

٣. سورة المجادلة / ١٨.

٤. الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ٤، ص ٣٥٦. و المصنف «قدس سره» ذكر هذه الرواية فى هذه الرسالة مرتين.

و المنمية و المولدة، لا تكون منسوبة الى تلك القوى الجزئية الغير الشاعرة بافعالها و غاياتها الجزئية، فضلا عن الغايات الكلية التي لا تشعر بها الا القوة العاقلة المدركة للكلية.

ولا يمكن ايضا نسبتها اليه تعالى من دون وسائط عقلية و نفسية و طبعية كما راه الظاهريون المسمون بالاشاعرة، لتجويزهم مباشرته سبحانه لجميع الافعال من كل جهة^١، و ان كانت مادية جسمانية متجددة من دون مخصص قابلي و مرجح فاعلى، لتجويزهم ترجيح الفعل من الفاعل المختار بارادته و اختياره من دون مرجح و مخصص، فان ذلك يوجب الجبر و التشبيه و نزوله سبحانه في منازل مخلوقاته و مصنوعاته، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ولا الى بعض مخلوقاته سبحانه كنفس عاقلة من النفوس من دون ان ينسب اليه تعالى، كما عليه القديرون القائلون بالتوليد في ترتب آثار الاشياء عليها، فان ذلك يوجب التعطيل فيه سبحانه و، الا الاستقلال و الاستبداد في خلقه و تفويض الامر الى مخلوقاته، وذلك يلزم الشرك^٢.

بل تلك الافعال تجب و ان تنسب الى نفوس عاقلة عالمة مدبرة مسخرة له تعالى فطرة و جبلة^٣ بحيث يكون افعالها كذواتها مرتبطة به تعالى فينسب تلك الافعال اليها و يثبت له تعالى ايضا، فيكون افعالها مع انها افعالها فعلة سبحانه اى درجات فعله، الا ترى العين تبصر على الحقيقة من دون شوب مجاز و النفس ايضا تبصر كذلك، فالابصار و السمع و سائر افعال القوى تنسب الى النفس على الحقيقة^٤ لان تلك القوى جنودها و خادماها و عمالها مرتبطة بذواتها بها لانها من مراتب فعلها الواحد السارى في بدنها.

فكل فعل من افعال خلقه سبحانه صدر منهم من جهة ارتباطهم به تعالى، و جهة ارتباط الكل به فعله، فهو في الحقيقة فعلة سبحانه لكن في درجة ذلك الفاعل الذى فعله من الجهة التي ذكرناها، ولا سيما اذا كان الفاعل مقربا عنده تعالى فانها في فعله او صفاته او ذاته مستهلكا في سطوح نوره و افاضته.

١. هامش ك: لان في هذه الحالة يلزم التشبيه.

٢. هامش ك: والتعطيل.

٣. هامش ك: لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين.

٤. هامش ك: اى فعل كل واحد منها فعل النفس في هذه المرتبة.

قال في الصافي في سورة النساء عند تفسيره قوله سبحانه «توفيهم الملائكة»^١: «في الاحتجاج»^٢ عن أمير المؤمنين (ع) انه سئل عن قول الله عز وجل «الله يتوفى الانفس حين موتها»^٣ وقوله «قل يتوفىكم ملك الموت»^٤ وقوله «توفته رسلنا»^٥ وقوله «الذين توفيهم الملائكة»^٦ فمرة يجعل الفعل لنفسه ومرة لملك الموت ومرة للرسل ومرة للملائكة. فقال (ع): ان الله تبارك وتعالى اجل واعظم من ان يتولى ذلك بنفسه^٧، وفعل رسله وملائكته فعله، لانهم بامرهم^٨ يعملون، فاصطفى من الملائكة رسلا وسفرة بينه وبين خلقه وهم الذين قال فيهم «الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس»^٩ فمن كان من اهل الطاعة تولت قبض روحه ملائكة الرحمة، ومن كان من اهل المعصية تولت قبض روحه ملائكة النعمة، وملك الموت اعوان من ملائكة الرحمة والنعمة يصدر عن امره وفعله فعله وكل ما يأتونه منسوب اليه، فاذا كان فعلهم فعل ملك الموت ففعل ملك الموت فعل الله لانه يتوفى النفس على يد من يشاء ويعطى ويمنع ويثبت ويعاقب على يد من يشاء، وان فعل امثاله فعله كما قال «وما تشاؤون الا ان يشاء الله»^{١٠}

وفي الفقيه «عن الصادق (ع) انه سئل عن ذلك، فقال: ان الله تعالى جعل لملك الموت اعوانا من الملائكة يقبضون الارواح بمنزلة صاحب الشرطة له اعوان من الانس يبعثهم في حوائجه، ويتوفى فيهم الملائكة ويتوفيهم ملك الموت من الملائكة مع ما يقبض هو

١. الآية في سورة النساء [٩٧] وتمامها: «ان الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين» [منه قدس سره].

٢. الطبرسي: الاحتجاج؛ احتجاج على (ع) على زنديق جاء مستدلا عليه بأى من القرآن متشابهة، تحتاج الى تأويل، على انها تقتضى التناقض والاختلاف فيه، وعلى امثاله في اشياء اخرى؛ ج ٢، ص ٢٤٧.

٣. سورة الزمر / ٤٢.

٤. سورة السجدة / ١١.

٥. سورة الانعام / ٦١.

٦. سورة النساء / ٩٧.

٧. هامش ك: لئلا يلزم التشبيه.

٨. المراد من الامر الامر الكوني اي بفعله يفعلون، وان كان هناك امر تكليفي تشريعي ايجابي وجوبي او ارشادي استجابي، ككونه (ص) شارعا هو بعينه كونه سبحانه شارعا، «مارميت اذ رميت ولكن الله رمى» [سورة الانفال / ١٧] [منه قدس سره].

٩. سورة الحج / ٧٥.

١٠. سورة الانسان / ٣٠.

و يتوفىها الله من ملك الموت»^١

وفي التوحيد «سئل عن امير المؤمنين (ع) عن ذلك فقال: ان الله تعالى يدبر الامور كيف يشاء ويوكل من خلقه من يشاء بما يشاء، اما ملك الموت فان الله يوكله بخاصة من يشاء ويوكل رسله من الملائكة خاصة بمن يشاء من خلقه والملائكة الذين سماهم الله عز ذكره وكلهم بخاصة من يشاء ومن خلقه تبارك وتعالى يدبر الامور كيف يشاء، وليس كل العلم يستطيع صاحب العلم ان يفسره لكل الناس لان منهم القوى والضعيف، ولان منه ما يطبق حملة ومنه ما لا يطبق حملة، الا من يسهل الله له واعانه عليه من خاصة اوليائه وانما يكفيك ان تعلم ان الله هو المحيي المميت وانه يتوفى الانفس على يدى من شاء من خلقه من ملائكة وغيرهم»^٢

اقول: ولغموض هذه المسئلة قال (ع) ما قال. والسرفيه ان قابض روح النبات ومتوفيه ورافعه الى سماء الحيوانية هي النفس المختصة بالحيوان، وهي من اعوان الملائكة الموكلة باذن الله لهذا الفعل باستخدام القوى الحساسة والمحركة، وكذلك قابض روح الحيوان و متوفيه ورافعه الى سماء الدرجة الانسانية هي النفس المختصة بالانسان، وهي كلمة الله المسماة بالروح القدس الذى شأنه اخراج النفوس من القوة الهيو لانيه الى العقل المستفاد بامر الله وايصال الارواح الى جوار الله وعالم الملكوت الاخرى، وهم المرادون بالملائكة والرسول، واما الانسان بما هو انسان فقابض روحه ملك الموت «قل يتوفيك ملك الموت»^٣ واما المرتبة العقلية^٤ فقابضها هو الله سبحانه «الله يتوفى الانفس»^٥ «يا عيسى انى متوفيك ورافعك الىّ ومطهرك من الذين كفروا»^٦ «يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات»^٧ انتهى كلام الصافي^٨.

١. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، باب غسل الميت، الحديث ٣٦٨، (تصحیح علی اکبر الغفاری، طهران، ١٣٩٢ق) ج ١، ص ١٣٦.

٢. الصدوق، التوحيد، الباب ٣٦، الحديث ٥، ص ٢٦٨.

٣. سورة السجدة / ١١.

٤. الف: فاقد العبارة من قوله «و اما الانسان بما هو الانسان...» الى قوله «...و اما المرتبة العقلية»

٥. سورة الزمر / ٤٢.

٦. سورة آل عمران / ٥٥.

٧. سورة المجادلة / ١١.

٨. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ١، صص ٤٩٠-٤٨٨.

فقد ثبت و تحقق ان تلك الافعال المنظمة المنضدة لا يصدر الا عن نفس عاقلة عالمة مدبرة شاعرة بها و بمنافعها الجزئية و الكلية، و ليست هى النفس الانسانية المتعلقة بالبدن فانها و ان كانت عاقلة عالمة مدبرة فى افعالها الاختيارية و لكنها غير شاعرة بتلك الافعال الطبيعية غير عالمة بمنافعها فطرة، بل لا يحصل لها هذا العلم الا باكتساب بعض العلوم الالهية و الطبيعية، فاذن فاعل تلك الافعال نفس اخرى هى المصورة حقيقة و الغاذية حقيقة و هكذا، و لكنها بمجرد كونها عاقلة لا تكون مباشرة لتلك الافعال الجزئية، فان النفس العاقلة بما هى عاقلة لا يتصرف فى بدن جزئى تصرفا جزئياً الا بخوادم و آلات جزئية، و الا لزم التشبيه فى ذاتها العقلية و التجافى عن مقامها العقلى فيجب ان يكون لها وهم مدرك^١ للمعاني الجزئية و خيال مدرك للصور الجزئية و هكذا الى ان ينتهى الى القوة التى سماها الجمهور بالقوة المصورة، و هكذا الامر فى سائر القوى الطبيعية و افعالها، فتلك النفس لها قوى و آلات جسمانية منبسطة مترتبة فلها جسم يناسبها، فالمصورة مرتبة من مراتب تلك النفس و فعلها مرتبة من مراتب فعلها، فيكون فعلها بعينه فعلها كما ان فعلها بعينه فعل النفس الانسانية اذ ينسب التصوير الى تلك النفس ايضا حقيقة بلاشوب مجاز نسبة طبيعية فطرية لا اختيارية.

و تمام السر^٢ فى ذلك اتصال مراتب قوس نزول الوجود الامكانى اتصالا اتحاديا كما هو^٢ قضية امكان الاشرف، و قوس صعوده ايضا كما هو قضية امكان الاخس، و اتصال الصعود بالنزول اتصال المفعول بفاعله القريب المكافى له فى المرتبة، فان كل مرتبة من النزول فاعل بمعنى ما به لمرتبة يقابلها فى الصعود، و الفاعل بهذا المعنى متحد مع مفعوله اذ الفيض يمر به اولاً ثم بمفعوله فهو بالذات فى مرور الفيض و ما بالذات متحد مع ما بالعرض، و الدليل على ذلك ان الصعود بمراتبه مطابق للنزول، و ليست مرتبة من النزول فاعلة بمعنى ما منه الوجود للمرتبة المكافئة لها من الصعود و الا بطل التكافؤ و التطابق بينهما، بل الفاعل لها بهذا المعنى هى المرتبة التى هى فوق تلك المرتبة النزولية فى النزول، فان كانت فاعلة

١. الف و ص: يدرك.

٢. الف و ص: كما فى.

من دون توسط تلك المرتبة المكافئة لزم في جليل النظر صدور الكثير بما هو كثير عن الواحد بما هو واحد، وفي دقيقه كون المرتبة الصعودية بعينها المرتبة النزولية فان خصوصية المعلول انما هي بخصوص اقتضاء فاعله القريب، ومن اجل ذلك قالوا تشخص كل شئ بفاعله واستعداد المادة لا يزيد على تلك الخصوصية شيئاً، فانه استعداد لها لا لها مع شئ اخر، فيكون فاعلة لها بتوسطها، فيمر الفيض بتلك الواسطة أولاً ثم بما يكافئها، فهي واسطة في مرور الفيض بها واسطة ما بالذات لما بالعرض، ولعلنا اشرنا الى ذلك فيما سبق ذكره.

فالفيض من الحق سبحانه يمر بمراتب النزول وينزل الى ان يتصل بما هو في النزول مكافئ لما افيض عليه من الصعود، ولما كانت النفس الصاعدة الانساني متحدة مع النفس النازلة الملكية كانت القوة المصورة خادمة لهما آلة لفعلهما، ولكنها خادمة للاولى فطرة فقط وللثانية فطرة واختياراً، فالقوة المصورة مصورة حقيقة بمعنى انها آلة لنفس عاقلة مدبرة هي ملك من الملائكة وكله الله سبحانه بالتصوير، وذلك الملك ايضاً مصور ونفسه قوة مصورة بمعنى انها مباشرة للتصوير موكل به، والله سبحانه ايضاً مصور بمعنى انه تعالى خالق الصور وموجدتها، وبوجه النظر الى النظام الكلي الجملي كل من عنده «قل كل من عند الله»^١ «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين»^٢.

فتبين مما ذكر ان مراتب النفس وقواها كما انها مراتب تصرفات النفس تصرفات طبيعية فطرية هي غير شاعرة بها، كما في افعالها الغير الاختيارية و تصرفات اختيارية هي شاعرة بها، كما في افعالها الاختيارية كذلك هي محال تصرفات نفوس اخرى عالمة شاعرة بافعالها، وتلك النفوس هي الملائكة العاملة العاملة المدبرة الموكلة بتلك الافعال، فللبدن وقواها مخدمان مسخران لهما قاهران عليهما، احدهما النفس الانسانية المتعلقة بهما والاخر الملائكة الموكلون بهما، والاول معلوم لكل انسان شاعر بنفسه، بخلاف الثاني فانه مستور على من ليس له معرفة بربه وافعال ربه وجنود ربه، كهؤلاء النفوس التي شهد عليهم جلودهم، ولذلك «قالوا لم شهدتم علينا» مع انكم مسخرون لنا ولم نطقتم بالشهادة وانكم

١. سورة النساء / ٧٨.

٢. الصدوق، كتاب التوحيد، الباب ٥٩ الحديث ٨، عن ابي عبدالله (ع): قال: لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين.... ص ٣٤٢.

لستم بناطقين قالوا انطقنا بالشهادة الله الذى انطق كل شىء^١ «و له مقاليد السموات والارض»^٢ اى مفاتيحها لا يملك امرها ولا يتمكن من التصرف فيها غيره و «بيده ملكوت كل شىء»^٣ اى ما يقوم به ذلك الشىء وهو الملك الموكّل به، فنحن مسخرون له حقيقة ول من وكلّه بنا من ملائكته وجنوده و ناصيتكم بيده اذ «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها»^٤ و لسنا مسخرين لكم الا بتسخرناله و الجنود و هو قاهر عليكم و على كل شىء.

قال العارف البارع الشيخ عبد الرزاق القاسانى قدس سره فى التاويلات فى قوله تعالى «حتى اذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم» «اى غيرت صور اعضائهم و صورت اشكالها على هيئة اعمالهم التى ارتكبوها و بدلت جلودهم و ابشارهم فنطق بلسان الحال و تدلّ بالاشكال على ما كانوا يعلمون و لنطقها بهذا اللسان»^٥ قالوا «انطقنا الله الذى انطق كل شىء» اذ لا يخلو شىء ما من نطق بهذا اللسان^٦ و لكن الغافلين لا يفقهون»^٧

و قال فى قوله تعالى فى سورة النور «الم تر ان الله يسبح له من فى السموات و الارض و الطير صافات كل قد علم صلواته و تسبيحه و الله عليم بما يفعلون» «من فى عالم سموات الارواح بالتقديس و اظهار صفاته الجمالية و من فى عالم اراضى الاجساد بالتمجيد و التعظيم و اظهار صفاته الجلالية، و طير القوى النفسانية و السرية بالامرین^٨ صافات مترتبات فى مراتبها من فضاء السر مستقيمت بنور السكينة لا يتجاوز واحدة منها حده كما قال «و ما منا الا مقام معلوم»^٩. كل قد علم صلواته و طاعته المخصوصة^{١٠} به من انقهاره و تسخره تحت

١. اشارة الى آيات ٢٠ و ٢١ من سورة فصلت.

٢. سورة الشورى / ١٢.

٣. سورة المؤمنون / ٨٨ و سورة يس / ٨٣.

٤. سورة هود / ٥٤.

٥. هامش ك: اى لسان الحال.

٦. هامش ك: اى الجمالية و الجلالية.

٧. كمال الدين عبد الرزاق القاسانى، تأويلات القرآن الكريم، ذيل آية ٢١ من سورة فصلت، قد طبع كتابه منسوباً الى محى الدين بن العربى سهواً تحت عنوان «تفسير القرآن الكريم»، تحقيق د. مصطفى غالب، (بيروت، ١٩٧٨ م)، ج ٢، ص ٤١٤ و آخره: اذ لا يخلو شىء ما من النطق، و لكن الغافلين لا يفهمون.

٨. هامش ك: اى الطاعة التكوينية.

٩. سورة الصافات / ١٦٤.

١٠. هامش ك: اى الامر التكوينية.

قهره و سلطنته، عملية كانت او علمية، وهى محافظته لرتبته وحضوره لوجهه تعالى فيما امره (ع)، و تسبيحه اظهار خاصيته التى يتفرد بها الشاهدة على وحدانيته، والله عليم بافعالهم [وطاعتهم]^١.

قال فى الصافى فى تفسير هذه الاية: «قال بعض اهل المعرفة^٢ قد خلق الله الخلق ليسبحوه فنطقهم بالتسبيح له و الثناء عليه و السجود له فقال «الم تر ان الله يسبح له من فى السموات والطير» الآية و قال ايضا «الم تر ان الله يسجد له من فى السموات و من فى الارض و الشمس و القمر و النجوم»^٣ الآية، و خاطب بهاتين الايتين نبيه الذى اشهده ذلك و رآه فقال: «الم تر» و لم يقل الم تروا، فاننا ما رايناها فهو لنا ايمان و لمحمد (ص) عيان، فاشهده سجد كل شئ و تواضعه لله و كل من اشهده الله ذلك و رآه دخل تحت هذا الخطاب، و هذا تسبيح فطرى و سجد ذاتى عن تجل تجلى لهم، فاحبوه فانبعثوا الى الثناء عليه من غير تكليف بل اقتضاء ذاتى، وهذه هى العبادة الذاتية التى اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذى يستحقه، قال: و ليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله اهل النظر ممن لا كشف له. قال و نحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف، فقد سمعنا الاحجار تذكر الله رؤية عين بلسان تسمعه آذاننا منها و تخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل انسان.

اقول^٤: قد سبق فى سورة النحل^٥ و بنى اسرائيل^٦ زيادة بيان لهذا.

و القمى عن الصادق (ع): ما من طير يصاد فى بر و لا بحر و لا يصاد شئ من الوحش الا بتضييعه التسبيح^٧.

١ . تأويلات القرآن الكريم، ذيل آية ٤١ من سورة النور، ج ٢، ص ١٤٤.

٢ . هامش ك: «هو محبى الدين قدس سره». راجع «تفسير القرآن الكريم» لصدر المتألهين ذيل آية ١ من سورة الحديد و

آية ١ من سورة الجمعة، (تصحیح محمد الخواجوى، قم، ١٤١١ق) ج ٦، ص ١٤٨-١٤٦ و ج ٧، ص ١٥٠-١٤٤.

٣ . سورة الحج / ١٨.

٤ . القائل هو الفيض الكاشانى فى الصافى.

٥ . تفسير الصافى، ذيل آية ٥٠ من سورة النحل، ج ٣ ص ١٣٩.

٦ . تفسير الصافى، ذيل آية ٤٤ من سورة بنى اسرائيل، ج ٣ ص ١٩٥.

٧ . تفسير القمى، ج ٢، ص ١٠٧.

وعن امير المؤمنين (ع): ان لله ملكا في صورة الديك الاملح^١ الاشهب^٢ برائته^٣ في الارضين السابعة وعرفه^٤ تحت العرش له جناحان جناح بالشرق وجناح بالمغرب، فاما الجناح الذي في المشرق فمن ثلج، واما الجناح الذي في المغرب فمن نار، فكلما حضر وقت الصلوة قام على برائته ورفع عرفه تحت العرش، ثم امال احد جناحيه على الآخر يصفق بهما كما يصفق الديك في منازلكم، فلا الذي من الثلج يطفى النار ولا الذي من النار يذيب الثلج، ثم ينادى باعلى صوته: اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله خاتم النبيين وان وصيه خير الوصيين، سيوح قدوس رب الملائكة والروح. فلا يبقى في الارض ديك الا اجابه، وذلك قوله عز وجل «والطير صافات كل قد علم صلواته وتسبيحه»^٥ وفي التوحيد عنه (ع) مثله^٦ انتهى كلامه^٧. اقول: قوله سبحانه «انطق كل شئ»^٨ يحتمل ان يكون المراد منه كل شئ له قابلية النطق وشانه واستحقاقه كالملائكة والانسان والجن.

ويحتمل ان يكون المراد كل شئ في الدار الآخرة، كما قال سبحانه «ان الدار الآخرة لى الحيوان»^٩ بل الحيوية منحصرة فيها كما يدل عليه ضمير الفصل والخبر المحلى باللام، و صيغة فعلا ن يدل على المبالغة في الحيوية، والنفس الحيوانية المتعلقة بالبدن في الدنيا من نشأة الآخرة ايضا لكن لاتصالها بالبدن اتصالا صعوديا ضعفت حيوتها، و كل حيوان في النشأة الآخرة حيوان انساني لكونه متصلا بالنفس الانسانية كالجلود، او بالنفس الانسانية الكلية بحسب ذاتها كما في النزول او بعد انقباضها الى تلك النفس الانسانية الكلية اتصالا قريبا. و

١. الملحة من الالوان: بياض يخالطه سواد. يقال كبش املح وتيس املح اذا كان شعره خليسا. الصحاح للجوهري، ج ١، ص ٤٠٧. قال ابن اثير في النهاية: الاملح الذي بياضه اكثر من سواده، وقيل هو النقي البياض. (ج ٤، ص ٣٥٤).
٢. الشهبه في الالوان، البياض الذي غلب على السواد وقد شهب الشيء بالكسر شهباً، واشتهب الرأس وفرس اشهب... (الصحاح للجوهري، ١٥٩/١).
٣. قال الاصمعي، البرائن من السباع والطير هي بمنزلة الاصابع من الانسان قال والمخلب ظفر البرثن. (الصحاح للجوهري ٢٠٧٨٥).

٤. العرف ج عرف واعراف، الشعر النابت في محذب رقبة الفرس، لحمه في اعلى رأس الديك (المنجد).

٥. النور/ ٤١؛ تفسير القمي، ج ٢، ص ١٠٦-١٠٧.

٦. الصدوق، التوحيد، الباب ٣٨، الحديث ١٠، ص ٢٨٢.

٧. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٣، ص ٤٣٩-٤٤٠. ذيل النور/ ٤١.

٨. سورة فصلت/ ٢١.

٩. سورة العنكبوت/ ٦٤.

كل حيوان انساني سالم عن النقص والفتور ناطق.

ويحتمل ان يكون المراد منه كل شى فى الغيب والشهادة والدنيا والآخرة، فان الشهادة والدنيا متصلة بالغيب والآخرة اتصالاً اتحادياً، والكل من مراتب الانسان الكبير، والنفس الكلية الالهية سارية فيها كسريان النفس الجزئية الصعودية بقويها واعضاءها على نحو الاتحاد، فالكل متحد بها اذا اخذ لا بشرط، فالجسم الكلى جسمها ومحمول عليها اذا اخذ لا بشرط وعزل النظر عن درجتها، كما يحمل البدن على النفس الانسانية اذا اخذ بما هو جسم جنسى لا بشرط لا بما هو مادة مخصوصة جزئية مأخوذة بشرط لا، وكذا يحمل النفس الكلية على الجسم الكلى اذا اخذت لا بشرط ولا يحمله عليها اذا اخذت بشرط لا، بل هذا الاعتبار معتبر فى الموضوع والمحمول فى كلا الحملين، بل فى كل حمل ووضع وحكم كل واحد من المتحدين يصدق على الآخر بنحو الحقيقة، اى الحقيقة فى الاسناد، وان لم يصدق عليه بالحقيقة العقلية الحكمية، اى بالذات كما يقال بعض الجسم حساس وناطق اى مدرك للمحسوسات والمعقولات، مع ان الجسم بحسب مقامه ودرجة وجوده ليس بحساس ولا ناطق. هذا ما يقتضيه القواعد العقلية الالهية اذا حمل النطق على النطق الانسانى فى الاية الشريفة.

والاقرب ان يحمل النطق على المعنى الاعم منه، كما حمل فى بعض الاخبار المروية فى تفسير بعض الايات الاخر ليكون مطابقاً لها.

قال الفاضل الكامل النيشابورى عند تفسيره قوله تعالى فى سورة النمل «علمنا منطق الطير»^١: «والمنطق يشمل كل ما يصوت به من المفرد والمؤلف مفيد او غير مفيد، ومنه قوله نطق الحمامة، قال المفسرون: انه تعالى جعل الطير فى ايامه^٢ مما له عقل، وليس كذلك حال الطيور فى ايامنا، وان كل فيها ما الهمة الله تعالى الدقايق التى خصت بالحاجة اليها. يحكى انه^٣ مر على بلبل فى شجرة، فقال لاصحابه انه يقول: اكلت نصف ثمرة وعلى الدنيا العفى، اى التراب، وصاح طاووس فقال: كما تدين تدان، واخبر ان الهدهد يقول:

١. سورة النمل / ١٦.

٢. اى ايام سليمان (ع).

٣. اى سليمان (ع).

استغفروا الله يا مذبنون، والقمرى يقول: سبحان ربى الاعلى^١ انتهى كلام النيشابورى.
 وقال فى الصافى: «والقمى عنه^٢ اعطى سليمان بن داود مع علمه معرفة المنطق بكل
 لسان ومعرفة اللغات ومنطق الطير والبهايم والسباع^٣.
 وفى البصائر عنه (ع) قال امير المؤمنين (ع) لابن عباس: ان الله علمنا منطق الطير كما
 علم سليمان بن داود ومنطق كل دابة فى بر وبحر^٤.
 وعنه (ع): ان سليمان بن داود قال: علمنا منطق الطير، واوتينا من كل شىء، وقد والله
 علمنا منطق الطير، وعلم كل شىء^٥.
 وفى الكافى عن الكاظم (ع) قال: ان الامام لا يخفى عليه كلام احد من الناس ولا طير و
 بهيمة ولا شىء فى الروح، فمن لم تكن هذه الخصال فيه فليس بامام^٦.
 وعن الباقر (ع): وقع عنده زوج ورشان^٧ على الحايط وهذا^٨ هديلهما، فرد (ع)
 عليهما كلامهما ساعة، ثم نهضا فلما طار اعلى الحايط هدل الذكر على الانثى ساعة، ثم نهضا
 فسئل (ع) ما هذا الطير؟ فقال: كل شىء خلقه الله من طير او بهيمة او شىء فيه روح فهو اسمع
 لنا واطوع من ابن آدم، ان هذا الورشان ظن بامرأته فحلفت له ما فعلت، فتال ترضى بمحمد
 بن على فرضا بى، فاخبرته انه لها ظالم، فصدقها^٩. والاخبار فى هذا المعنى كثيرة^{١٠}.
 وقال فيه ايضا عند تفسيره قوله تعالى «فتبسم ضاحكاً من قولها»^{١١}: «من قولها فى

١. نظام الدين الحسن بن محمد القمى النيشابورى (م ٧٢٨ ق) غرايب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق ابراهيم عطوه
 عرض، (القاهرة، ١٣٨١ ق) الجزء ١٩، صص ٨٩-٨٨.

٢. اى عن الصادق (ع).

٣. تفسير القمى، ج ٢، ص ١٢٩.

٤. ابو جعفر محمد بن حسن الفروخ الصفار، بصائر الدرجات الكبرى فى فضائل آل محمد (ع)، الجزء السابع، الباب ١٤،
 الحديث ١٢، (تصحیح الميرزا الحسن كوجه باغى، طهران، ١٤٠٤ ق.) صص ٣٦٤-٣٦٣.

٥. بصائر الدرجات، الحديث ١٧، ص ٣٦٤.

٦. الكلينى، الاصول من الكافى، كتاب الحجة، باب الامور التى توجب حجة الامام (ع)، الحديث ٧، ج ١، ص ٢٨٥.

٧. الورشان ورشانة ج ورشان ورشين نوع من الحمام يرى اكدر اللون فيه بياض فوق ذنبه. (المنجد).

٨. هدل الحمام: صوت الهديل: صوت الحمام، فرخ الحمام (المنجد).

٩. الصفار، بصائر الدرجات، الجزء السابع، الباب ١٤، الحديث ٥، ص ٣٦٢.

١٠. الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ٤، ص ٦١٦.

١١. سورة النمل / ١٩.

العيون عن الرضا(ع) عن ابيه عن آباءه عليهم السلام فى قوله عز وجل «فتبسم ضاحكاً من قولها» قال: لما «قالت النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطنكم سليمان وجنوده»^١ و حملت الريح صوت النملة الى سليمان، وهو مارٌّ فى الهواء والريح قد حملته، فوقف وقال علىّ بالنملة، فلما اتى بها قال سليمان: يا ايها النملة اما علمت انى نبي الله وانى لا اظلم احداً «قالت النملة: بلى. قال سليمان: فلم تحذرهم^٢ ظلمى و قلت «يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم»؟ «قالت النملة: خشيت ان ينظروا الى زينتكم فيفتتنوا بها فيعبدوا غير الله عز وجل ثم قالت النملة: انت اكبر ام ابوك؟ قال سليمان: بل ابى داود. قالت النملة: فلم زيد فى حروف اسمك حرف على حروف اسم ابيك داود؟ قال سليمان: مالى بهذا علم. قالت النملة: لان اباك داود(ع) داوى جرحه بودّ، فسمى داود و انت يا سليمان ارجو ان تلحق بابيك. ثم قالت النملة: هل تدري لم سخرت لك الريح من بين ساير المملكة؟ قال سليمان: مالى بهذا علم. قالت النملة: يعنى عز وجل بذلك لو سخرت لك جميع المملكة كما سخرت لك هذه الريح لكان زوالها من بين يديك كزوال الريح. فحينئذ «فتبسم ضاحكاً من قولها»^٣.

اقول: ولعل النملة ارادت بقولها «لان اباك داود داوى جرحه بود» ان اسم ابيك كان ذلك فحفف وانما عبرت عنه بهذه العبارة اشارة الى علة التسمية وعلى هذا يزيد اسم ابيه على اسمه.^٤ قال فيه ايضا فى سورة بنى اسرائيل عند تفسيره قوله تعالى «وان من شىء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم»^٥: «فى الكافى، والعياشى عن الصادق(ع): تنقض الجدر تسبيحها.^٦ و عنه(ع) ما من طير يصاد الا بتضييعه التسبيح.^٧ و عن الباقر(ع) انه سئل: اتسبح الشجرة اليابسة؟ فقال: نعم اما سمعت خشب البيت

١. النمل / ١٨.

٢. ح: تخبرهم.

٣. الصدوق، عيون اخبار الرضا(ع)، باب ٣٢، حديث ٨، ج ٢، ص ٧٧.

٤. الفيض الكاشانى، تفسير الصادق ج ٤، صص ٦٣-٦٢.

٥. سورة الاسراء / ٤٤.

٦. تفسير العياشى، ج ٢، صص ٢٩٤-٢٩٣، الحديث ٧٩.

٧. الفروع من الكافى، كتاب الزى والتجمل، باب التواذر، الحديث ٤، ج ٦، ص ٥٣١.

٨. تفسير العياشى، ج ٢، ص ٢٩٤، الحديث ٨٣: عن اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله(ع) قال: ما من طير يصاد فى بر ولا بحر ولا شىء يصاد من الوحش الا بتضييعه التسبيح.

كيف ينقض ذلك تسبيحه لله تعالى فسبحان الله على كل حال.^١

اقول: وذلك لان نقصانات الخلايق دلایل کمالات الخالق و کثراتها، واختلافاتها شواهد وحدانيته وانتفاء الشريك عنه والضد والند، كما قال امير المؤمنين (ع) «بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له، وبتجهيره الجوهر عرف ان لا جوهر له، وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، وبمقارنته بين الاشياء عرف ان لا قرين له» الحديث.^٢

فهذا تسبيح فطري واقتضاء ذاتي نشأ عن تجلّ تجلّی لهم فاحبوه فانبعثوا على الثناء عليه من غير تكليف، وهي العبادة الذاتية التي اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذي يستحقه جل جلاله.^٣ انتهى.

قال الشيخ المتأله العارف في الفصوص في الفص السليماني «وما ثم الا حيوان الا انه بطن في الدنيا عن ادراك بعض الناس وظهر في الآخرة لكل الناس فانها الدار الحيوان، وكذلك الدنيا الا ان حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدر كونه من حقايق العالم».^٤

وقال الفاضل العارف القيصرى في شرحه «اعلم ان سريان الهوية الالهية في الموجودات كلها اوجب سريان جميع الصفات الالهية فيها من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها كليها وجزئها، لكن ظهر في بعضها بكل ذلك كالكمل والاقطاب ولم يظهر في البعض، فظن المحجوب انها معدومة في البعض، فسمى البعض حيوانا والبعض جمادا فالشيخ رضوان الله عليه نبه ان الكل حيوان ما، ثم من لا حياة له، ثم نبه بقوله «الا انه بطن عن ادراك بعض الناس» على ان كونه حيوانا ليس باطنا في نفس ذلك الشيء حتى تكون له الحياة بالقوة [لا بالفعل كباقي الصفات بل هو حيوان بالفعل وان كان باقي صفاته بالقوة]، وظهر في الآخرة كونه حيوانا لكل الناس، فانها الدار الحيوان لذلك تشهد الحوارح بافعال العبد

١. تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٩٤، الحديث ٨٤.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، (تصحیح صبحی صالح)، ص ٢٧٣.

٣. الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٣، ص ١٩٥.

٤. محي الدين بن العربي، فصوص الحكم، فص حکمة رحمانية في كلمة سليمان، (تصحیح ابو العلاء عفيفي، طهران، ١٣٦٦ ش) ص ١٥٤.

فى الآخرة. وكذلك الدنيا حيوان وحيوتها ظاهرة لكن للكمّل كما قال امير المؤمنين (ع):
 كنا فى سفر مع رسول الله (ص) ما استقبلنا حجر ولا شجر الا سلّم على رسول الله صلى الله
 عليه وآله فظهر بادرّك الحقائق ولوازمها وصفاتها الاختصاص والمفاصلة بين عباد الله. ٢
 انتهى كلامه.

اقول: ان اريد بالهوية الالهية الذات الواجبة التى هى واجبة بذاتها ولذاتها فسيريانه فى
 الموجودات بنفسها غير مطابق للقواعد الحكيمة، بل السارى فى الموجودات انما هو فعله
 سبحانه، ويمكن تسمية فعله سبحانه بالهوية الالهية نظراً الى انه داخل فى مفهوم اسم الله
 الجامع لجميع الصفات الذاتية والفعلية الاضافية، والصفات الفعلية يرجع الى صفة واحدة
 هى القيومية المطلقة، وهى عين فعله سبحانه، فان فعله تعالى بوجهه العالى هو ظهوره تعالى
 بصفاته واسمائه، ومعرفة الظهور بما هو ظهور بعينها معرفة الحقيقة الظاهرة بوجه الوجه لا
 بوجه الكنه، والحقيقة الظاهرة جامعة لجميع الصفات الكمالية بوجه الوحدة والبساطة،
 فظهورها بما هو ظهورها ايضا جامع لجميع تلك الصفات بصورة الوحدة النازلة منزلتها عن
 مرتبة وحدة تلك الحقيقة الظاهرة، فتكون محدودة بحد اول من مراتب المحدودية، ولما
 كانت من الصفات الكمالية المبدئية الذاتية ظهر فى ذلك الظهور المحدود عكس تلك
 المبدئية وترتب عليه اثرها، فيترشح منها مرتبة اخرى محدودة بحد اقل من الحد الاول،
 وهكذا تنزل الامر والوجود الى ان ينتهى الى حد وجودى لا حدونها ولا فعلية وجودية
 انقص منها. وقضية المناسبة الذاتية التامة بين كل مرتبة ومرتبة اخرى متصلة بها الاتحاد
 بينهما، ولا يتصور بينهما مرتبة اخرى اتم مناسبة لكل من الطرفين من كل منهما، فاذن
 المراتب كلها متحدة فى الوجود، وذلك الوجود هو فعله سبحانه، فليست تلك المراتب الا
 مراتب فعله، فلا موجد فى الوجود الا هو. وقد يسمى بعض تلك المراتب بالروح، وبعضها

١. فى المناقب لابن شهر آشوب باب ذكر سيدنا رسول الله (ص)، فصل فى نطق الجمادات، (ج ١، ص ٩٠، طبع قم)
 امير المؤمنين (ع): كنت اخرج مع رسول الله (ص) الى اسفل مكة واشجارها، ولا يمر بحجر ولا شجر الا قالت: السلام
 عليك يا رسول الله، وانا اسمع. وراجع الثاقب فى المناقب، ج ١، ص ٦٩ والخرائج، ج ١، ص ٤٦ وعن طريق العامة
 كنز العمال، ج ١٢، ص ٤٠٠ عن المسند للطيالسى.

٢. شرح القيصرى على فصوص الحكم، (الطبعة الحجرية)، قم، ١٣٦٣ ش صص ٣٥٧-٣٥٦.

بالمملك، كما قد يسمى بعضها بالجبروت، وبعضها بالملكوت، وبعضها بالناسوت، وكذا قد يسمى بعضها بالعقل، وبعضها بالنفس، وبعضها بالطبع، وكذا قد يسمى بعضها بالغيب، وبعضها بالشهادة، فبنزول فعله تعالى يتنزل الصفات التي هي عينها، فيتنزل العلم الى علم لا يتصور من حقيقة العلم مرتبة دونها، فيكون علما ضعيفا مشوبا بالجهل غالبا عليه جهاته بحيث لا يسمى عند الجمهور بالعلم، ولذلك لا يسمى بالعقل ولا بالحس.

فالتسبيح في تلك المرتبة لا يكون تسبيحا شعوريا استشعاريا، بل اما تسبيح فطري ذاتي كما قال (ع) «بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له»^١، واما تسبيح شعوري استشعاري، وذلك لا يتصور الا في الملك الموكل بتدبير امر ذلك الشيء الذي لا شعور له، وملكوت كلي شئ ليس هو الا ملكه الشاعر باموره المدبر لها والمتصرف فيه باذن ربه، كما ان ناصية كل شئ ليس الا ذلك الملك بعينه، وهو بوجه المحدودية بيد الله تعالى، ولذلك قال سبحانه «فسبحان الذي بيده ملكوت كل شئ»^٢ وبوجه الاطلاق هو يد الله الباسطة وقدرته النافذة وفعله الساري. فاخبار بعض اهل المعرفة عن نفسه بانه يسمع تسبيح هذه الاشياء، لا يصح الا بحمل سمعه على ما يمكن به ان يسمع كلام الملائكة وناطقهم، او بحمل التسبيح في كلامه على اصوات يناسب تسبيح الملائكة. فيكون صوت كل طائر مثلاً مناسباً بذاته لنطق ملكه الموكل به، بحيث اذا نزل نطقه الى مقام الطائر المناسب له صار بعينه صوت ذلك الطائر، و اذا سجد ذلك الصوت يكون بعينه نطق ذلك الملك، فيفهم كل من هو عالم بتلك المناسبة الذاتية من اصوات الطيور مقاصدهم، كما قال سليمان (ع) «علمنا منطق الطير»^٣ فافهم ذلك كله، ايدك الله بتأييده.



واعلم ان المعاد الجسماني على الوجه الذي ذكرناه لا يحتاج الى برهان عند المسلمين، فانه من ضروريات الدين. والبرهان العقلي عليه حجة لنا على من هو خارج عن ملتنا، بل عن ساير الملل الحقه ايضا، اذا يمكن بقوة الحدس ان يحكم على انه من ضرورياتها

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص ١٧٣.

٢. سورة يس / ٨٣.

٣. سورة النمل / ١٦.

ايضا، ولذلك ما تصدى الحكماء الالهيون باثباته واقامة البرهان عليه. وانا الى هذه الغاية لم اقف على انكار احد من ناقصيهم للمعاد الجسماني مطلقاً فضلاً عن الكاملين، وكيف يتصور ذلك منهم مع ان اثبات النبوة المطلقة العامة والمقيدة الخاصة من عمدة المسائل واعظم المقاصد في كتبهم، اذ من اثبت نبوة نبي (ص)، ثم انكر ما هو مما جاء به ضرورة و مركزا في اذهان كل من تدين بدين ذلك النبي لا يكون الا مجنوناً خارجاً عن التكليف، فان ذلك يلزم ادعائه وزعمه انه اعلم وافهم من نبيه الذي اثبت نبوته بالبرهان، فاذا ثبت جنونه بذلك فالمعترض عليه في ذلك ايضا لا يخلو من شيء. ومن يدعى انه وقف على ذلك من واحد منهم مع كونه عالماً بلسانهم ومصطلحاتهم وتتبعاً في كلماتهم و كتبهم فنلتمس منه ان يرينا نطلع عليه. نعم قد يظهره العجز عن اقامة البرهان عليه عقلاً، و اين هو من انكاره تدينا و شرعاً؟

قال رئيس الحكماء الاسلاميين ابو على بن سينا قدس سره في المقالة التاسعة من الهيات الشفاء فصل في المعاد:

«و بالحرى ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها، وانها الى اية حالة [ستصير]، نقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشريعة، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، وهو الذى للبدن عند البعث، وخيرات البدن و شروره معلوم لا يحتاج الى ان تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقبة التى اتانا بها سيدنا و نبينا و مولينا محمد بن عبدالله (ص) حال السعادة و الشقاوة التى بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى، وقد صدقته النبوة وهو السعادة و الشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس، و ان كنت الاوهام منا يقصر عن تصورهما الان لما نوضح من العلل؛ و الحكماء الالهيون رغبتهن في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهن في اصابة السعادة البدنية، بل كانهم لا يلتفتون الى تلك، و ان اعطوها، و لا هو يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التى هى مقارنة الحق الاول على ما سنصفه عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة و الشقاوة المضادة لها، فان البدنية مفروغ عنها في الشرع.» انتهى

وقال صدر الحكماء المتألهين المصنف قدس سره في الباب السادس من مباحث النفس من هذا الكتاب في فصل عقده لبيان الشواهد السمعية من الكتاب والسنة على تجرد النفس الناطقة الانسانية:

«ولنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم ان العقل والشرع متطابقان في هذه المسئلة كما في ساير الحكميات، وحاشى الشريعة الحق الا الهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة.»^١

وسيقول في مباحث اثبات المعاد الجسماني من هذا الكتاب ايضا بعد ذكره مقدمات اثباته:

«فصل في نتيجته ما قدمناه وثمره ما اصلناه اقول: ان من تأمل وتدبر في هذه الاصول والقوانين العشرة التي احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة، مذكورة في كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب، تأملاً كافياً وتدبراً وافياً، بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج، ومرض الحسد والعناد، وعادة العصبية والافتخار والاستكبار، لم يبق له شك وريب في مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد، ويعلم يقيناً ويحكم بان هذا البدن بعينه يحشر يوم القيامة بصورة الاجساد، وينكشف له ان المعاد في المعاد مجموع النفس^٢ والبدن^٣ بعينهما وشخصهما، وان المبعوث يوم القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له.»^٤ انتهى

فتأمل في المقدمات التي ذكره هذا الجليل، لئلا يشتبه عليك نتيجتها.

فليكن هذا آخر ما اردنا بيانه في هذا التعليق. و التوفيق من الله سبحانه خير رفيق. و انما بينا كيفية المعاد ههنا على هذا القدر من الاختصار، مع ارادتنا ان نعلق تعليقات على تفصيل مسائل المعاد من هذه الكتاب المستطاب، لعدم الاطمينان ببقاء

١. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب السادس، الفصل الثاني، ج ٨، ص ٣٠٣.

٢. هامش ك: اى النفس الحيوانى.

٣. هامش ك: مقصوده قدس سره هذا البدن العنصرى لا البدن المثلثى.

٤. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل الثاني، ج ٩، ص ١٩٧.

العمر و مزيد التوفيق. و اسئل الله ان يبقى عمرى و وفقنى لذلك. و هو حسبى و نعم
الوكيل.^١

١. الف: «تمت هذه التعليقات الشريفة من افادات الاستاد الاعظم و المولى المعظم العارف الواصل و السالك الى الله فخر
الحكماء المتألهين قدوة العلماء المحققين نخبة الفضلاء المدققين العالم الفاضل و الكامل الباذل الحبر الملى الكيس
جناب آقا على المدرس ادام الله تعالى ايام افاضاته و امده الله ظلال افاداته. كنيه العبد الاثيم لوالدى العزيز الشهيد الفهيم
الحاج ميرزا ابراهيم و فقه الله تعالى لتحصيل مرضيه، و قد صادف اتمامها يوم السبت ثانى عشر من شهر جمادى
الاولى من عام اثنين و ثلثمائة بعد الالف ١٣٠٢ [هـ.ق.]».

ع: «قد تمت الرسالة المؤلفة للفيلسوف الاعظم و العالم المعظم افتخار الحكماء و المتألهين فخر العلماء و المدققين
زبدة الفضلاء و المحققين جامع المعقول و المنقول حاوى الفروع و الاصول، الحكيم العارف الفاضل، البدر اللامع و
النور الساطع و المحقق البارع، البحر المواجه المتلاطم الذى بحقائق المعارف الدينية و الحكم الاسلامية عم المؤسس
مولانا و استادنا و معتمدنا جناب آقا على المدرس مد الله ظله و ايام افاضاته، على يد الاقل عبد العلى العراقى
الكرمرودى فى سنة ١٣٠٢ [هـ.ق.]».

ش: «وقد صرت مأموراً من جناب حضرت المصنف - الذى هو فى عصره فريد و فى عهده وحيد، مفتاح العلم و لسانه،
[نور] العقل و ضيائه، حاوى فنون الفضائل. مجمع العوارف و الفواضل، عالم محقق، فاضل مدقق، قدوة العلماء
الراسخين، زبدة الحكماء الالهيين، المدح فى حضرته قدح اذ لا يحيط بكنه صفاته مدح، مولانا و مقتدانا آقانى، آقا على
المشهور بالمدرس ادام الله افاضاته على رؤس العالمين - بتسويد هذه الاوراق و تصحيحه فى شهر جمادى الاولى سنة
١٣٠٧ [هـ.ق.] و انا الجانى الآثم، سمي الخامس من الخمس».

ص: «هذه الحاشية من رشات الفيلسوف الاعظم و تعليق من تعليقات العالم المعظم صدر الحكماء و المتألهين
فخر العلماء و المتشرعين زبدة الفضلاء و المحققين جامع المعقول و المنقول حاوى الاصول و الفروع، الحكيم العارف
الكامل الفاضل العامل، الدر اللامع و النور الساطع و المحقق البارع البحر المواجه المتلاطم، الذى بحقائق المعارف و
الحكم و الشرع [واقف]، نعم المؤسس مولانا و استادنا و معتمدنا اعنى جناب آقا على المدرس مد الله ظله العالى ايام
افاضاته على رؤوس المحققين فى علم العقل و الحكمة و المعارف الالهيه».

ح: «كتبها العبد المحتاج الى رحمة الملك الغنى ابو القاسم الجيلاني فى دار الخلافة طهران، اصانها الله عن آفات الدوران
فى شهر رجب المرجب من شهور سنة ١٣١٠ من الهجرة النبوية».

رسالة في الوجود الرابط

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احمدك يا من اشرفت الانوار فى قلوب اوليائك وازلت الاغيار عن قلوب احبائك،
فيستدلون بك عليك ويهتدون بنورك اليك، واذقتهم حلاوة مؤانستك فقاموا بين يديك
متملقين و البستهم ملابس هيبتك فصاروا بعزتك معتزين . واصلى واسلم على زبدة الانبياء
وقدوة الاصفياء اول الاوائل فى الابتداء و آخر الاواخر فى الانتهاء سيد ولد آدم و افضل من
تأخر و تقدم، وسيلة الفيض والجود و ذريعة الخير و الوجود، فاتحة كتاب اليجاد و خاتمة
الرسالة على العباد، و على آله الوارثين لعلمه الحاملين لسره .

و بعد فهذه طرف من كلمات العالم الفاضل والعارف الكامل قدوة المتبحرين و زبدة
المتألهين نخبة اولياء العرفان و قبلة اصفياء البرهان الحكيم المحقق والعليم المدقق فيلسوف
العصر افلاطون الدهر الاستاد المؤسس آقا على المدرس - قدس روحه و روح فتوحه - قد
طبعت لنوى الاشواق المستقيمه و الاذواق السليمة، و نسئل ممن حسن خيمه و سلم عن
داء الحسد اديمه ان لا يبادر بالرد و العناد، و لا يظهر فى الارض الفساد، والله يقول الحق و
يهدى الى الرشاد و المجزى لكل امر فى المعاد .

[١] فصل

فالوجود الرابطى يطلق فى مصطلح جماهير الفلاسفة على معنيين:

احدهما: ما يطلق قبلاً للوجود المحمولي. والوجود المحمولي هو وجود الشيء في نفسه من حيث هو كذلك، وتعبّر عنه في الفارسية بـ «هست» وهو الذي يحصل الفلاسفة لغرض فلسفي في مباحث المواد الثلاث عناصر العقود بملاحظته خاصة، فهو في نفسه محمول في القضايا والعقود، وموضوعاته ذوات الأشياء وحقائقها وماهياتها، ولا رابطة بينه وموضوعه سواء بل هو بنفسه الرابطة بوجه من الاعتبار، ومن أجل ذلك يفسر «فلان موجود» في الفارسية بـ «فلان هست» لا بـ «فلان هست است»؛ ويفسر «فلان قائم» بـ «فلان ايستاده است». فالوجود الرابطي هو وجود محمول غير الوجود لموضوع ما ويعبر عنه في الفارسية بـ «است» ولا يكون نفسه محمولاً بل لا يصلح لكونه له، فانه بذاته رابطة محمول لموضوع؛ ولا يكون له حقيقة غير ذلك من حيث هو كذلك. والوجود الرابطي بهذا المعنى لا يتحقق بحسب ما يطابق العقود الا في العقود الحمليّة الايجابية، فان مفاد السوالب الحمليّة بحسبه سلب الربط وعدمه، واما النسبة الحكمية الاتحادية الملحوظة في ظرف انعقاد العقود فيتحقق في جملتها.

[٢] نقل مقال و تقرير اشكال

قال صدر اعظم الفلاسفه في السفر الاول من لاسفار الاربعة في هذا الموضوع: «الوجود الرابطي يكون على معنيين: احدهما، ما يقابل الوجود المحمولي، وهو ما يقع رابطة في الحملات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود.»^١ هذا كلامه بعبارة. ولعلك تقول: ان اراد انها متحققة فيها في الواقع فليس كذلك، اذ في السالبة سلب الاتحاد، وان اراد انها متحققة فيها تصوراً فلم لا يجوز تحقق الوجود الرابطي في السالبة ايضاً على وزن تحققها فيها.

بل نقول: الظاهر انه هي النسبة الحكمية الحاصلة في جملة العقود بل في الموجبة يحكم بتحققها في الواقع وفي السالبة بعدم تحققها فيه، «فان الفلاسفة المتقدمين ذهبوا الى ان النسبة الحكمية في كل قضية، موجبة كانت او سالبة ثبوتية، ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية

١. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، (قم، ١٣٧٨ ق)؛ ج ١، ص ٧٨-٧٩: اطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين...

التي هي في الموجبات، وان مدلول القضية السالبة ومفادها ليس فيها حمل وربط بل سلب حمل و قطع ربط. وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه، وان لا مادة في السوال بحسب السلب بل بحسب الايجاب ولا يتخلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية.^١ ولا يمكن حمل كلامه على «ماشاع بين المتأخرين من أن في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية»^٢، لانه مخالف لما اختاره من مذهب المتقدمين، فانه قال في هذا السفر في فصل عقده لبيان «ان العدم ليس رابطياً»^٣: «تنمة تحقيقية: و اذا تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل ثبت له اوبه او يرفع عنه اوبه معنى على سبيل الوجوب والامتناع والامكان، فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او غير ذلك، بل انما يؤول معنى ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقضها، ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت^٤، على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار، فيرفع بحسب اى جزء فرض من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلاً لا على ما اشتهر في الحكمة العامية، بل على طريق الحكمة النقية الملخصة. وكذلك قياس ساير الموجهات، وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها، لان الاطلاق عدم التوجيه، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فان السالبة المطلقة^٥ هي بعينها سالبة المطلقة. ولا سبيل

١. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الثانية، الفصل التاسع، ج ١، ص ٣٦٥-٣٦٧.

٢. صدر المتألهين، الاسفار، ج ١، ص ٣٦٧.

٣. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الثانية، الفصل التاسع.

٤. قوله «في كل وقت وقت...» يعني يلاحظ عموم الوقت في الايجاب فيكون ايجاباً بحسب كل وقت بحيث يكون كل وقت فرض ظرفاً للايجاب فيكون الايجاب مقيداً بكل واحد من الاوقات المفروضة والسلب مطلقاً عنها واراد على الايجاب المقيد بها وروداً استغراقياً بنفس الاستغراق التي للايجاب، لان له استغراقاً بنفسه بحسب تلك الاوقات ولا على نهج رفع الايجاب الكلى بحسبها، فيكون السلب رفعاً لكل واحد من الايجابات الملحوظة بحسب اجزاء الوقت المفروض، لارفعاً للايجاب بحسب كل وقت حتى يكون مفاده سلب الدوام عن الايجاب، فلا تلازم دوام السلب، تدبر تفهم. [منه عفى عنه]

٥. قوله «فان السالبة المطلقة» يريد بالاطلاق الاطلاق عن الجهات لا الاطلاق بحسب الزمان، فان الثاني من الموجهات، و نسبتها الى بعضى الموجهات نسبة الخاص الى العام، و الى بعض نسبة العام الى الخاص، و العام و الخاص يجتمعان فيكونان خلافين لا متقابلين. و الاطلاق عن الجهة هو ملاحظة النسبة عارية عن الجهات بمعنى عدم اعتبارها لا عدمها فيكون السلب وارداً عليها على نهج الاطلاق بحيث يكون اطلاقه نفس الايجاب اطلاق لا ان له اطلاق بنفسه تدبر تفهم. [منه عفى عنه].

لصاحب التأييد العلمى الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق.»^١ هذا كلامه.

مع انه لو حمل كلامه على ما تقرر عند المتأخرين لم يلزم كونه مغايراً للنسبة الاتحادية التى هى فى جملة العقود، فان كونها فى جملة العقود لا يلزم المغايرة التى يظهر من كلامه، بل القدر اللازم منه ان النسبة الاتحادية لها فردان. فالمناسب فى البيان ان يقول: النسبة الاتحادية لها فردان: احدهما النسبة السلبية التى هى فى الحملات السلبية والآخر النسبة الايجابية التى هى فى الحملات الايجابية وهى الوجود الرابطة. بل الانسب فى المغايرة ان يقول: الوجود الرابطة يغير النسبة السلبية، فانه فى الموجبات وهى فى السوالب. الا ان يكون المقصود بيان مغايرة خاص مع عام، فان الوجود الرابطة بالاضافة الى النسبة الاتحادية خاص وهى بالاضافة اليه عام، والخاص والعام عند اعتبار العموم والخصوص فيهما متغايران وان كانا بحسب هذا الاعتبار قد يتحدان. وعلى هذا القصد يكون المقصود من النسبة الحكمية الربط الاتحادى ايجابياً كان او سلبياً.

ولو قال قائل: مراد صدر الاعاظم ان الوجود الرابطة انما يكون بحسب انفس القضايا لا بحسب وجودها فى الازهان. والنسبة الحكمية الاتحادية هى هذا الوجود بعينه، لكن بحسب وجود القضايا فى الازهان، ومن اجل ذلك كانت فى جملة العقود، الا انه وقع السلب فى السوالب عليها وفى الموجبات باقية بحالها، فاذن يكون فى الهليات المركبة الايجابية رابطتان: رابطة واقعية هى فى انفس القضايا بحسب واقعها، ورابطة تصورية هى فيها بحسب وجودها فى الازهان. والفرق بينهما بالاعتبار. وقد اشار الى ذلك صدر الاعاظم حيث قال: «واما الوجود الرابطة الذى هو احدى الرابطتين»^٢ واما فى الهليات المركبة السلبية فتكون رابطة تصورية فقط، فهى فى جملة القضايا بحسب وجودها فى الازهان.

لقلنا فى جوابه: اعتبار الواقع للقضية قبلاً لوجودها فى الازهان يخالف اعتبار ذاتها، لانها عبارة عن الموضوع والمحمول والنسبة، بحيث ينفصل كل واحد منها عن الاخرين فى ظرف^٣ التفصيل والذهن، فلا واقع للقضية سوى الازهان وخارج تصوير ذهن. واعتباره هو ظرف

١. صدر المتألهين، الاسفار، ج ١ ص ٣٦٩-٣٧٠، تنمة تحقيقية.

٢. صدر المتألهين، الاسفار، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، ج ١، ص ٨١.

٣. ن: الاخرين وظرف.

الاتحاد لا ظرف الافتراق والتفصيل. ولو جعل الواقع انفس الموضوع والمحمول والنسبة بحسب معانيها المتصورة لا من حيث هي متصورة بل من حيث ذواتها نظر الى ان مرتبة ذات الشئ مرتبة من مراتب الواقع لكان مشتركا بين الموجبات والسوالب.

[٣] دفع وحل

والجواب عن هذا الاشكال ما بيناه من ان الوجود الرابطى بهذا المعنى لا يتحقق بحسب ما يطابق العقود الايجابى، فان ما يطابق العقد هو الظرف الخارج عن ظرف انعقاد القضية. وفى هذا الظرف اذا لم يكن المحمول ثابتا للموضوع متحد معه فلا يتصور وجود رابطى بينهما كما فى السوالب.

و خلاصة القول ان الوجود الرابطى فى ما يطابق العقد هو ما به يتحد المحمول مع الموضوع و اذا لم يكن اتحاد بينهما فكيف يكون ما به اتحادهما. و اما النسبة الحكيمية الاتحادية فهى الاتحاد الآلى الملحوظ لتعرف حال المحمول مع الموضوع وهو قابل لتعلق الايجاب والسلب، فان اوجب و اذعن بتحقيقه فى خارج ظرف العقد ويكون الحمل متعارفا شايعا احتاج الى وجوده يتحقق الاتحاد، اذ مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود، وهذا الوجود بعينه هو الوجود الرابطى بحسب ما يطابق العقد وهذا هو مقصود صدور الاعاظم، فاحسن تصويره.

[٤] عقد وحل

و لعلك تقول ان كان هذا هكذا فكانت فى الموجبات النسبة الاتحادية الآلية فى ظرف العقد فقط والوجود ما به يتحد المحمول مع الموضوع فيما يطابق العقد، والمتحدان شئ واحد فى ظرف الاتحاد، فكيف يتصور التغير الذى يستدعيه القاعدة الفرعية التى يستعملونها فيها فيما يطابق العقد، اذ كيف يتصور ثابت و مثبت له و فرع و اصل فى مورد الاتحاد الذى هو وجود واحد بل الفرعية المصرح بها فى القاعدة يخالف فرض الاتحاد فانها متضمنة للتعليق وهو يلزم التغير المعاند للاتحاد.

فان اختلف هذا ببالك، فاعلم ان الفرق ثابت بين ما هو مناط تحقق الحمل فى الظرف الخارج عن ظرف انعقاد العقد وما هو مناطه فى ظرف انعقاده، فان الاول هو كون وجود واحد

هو للموضوع بالذات للمحمول بالعرض كما في حمل العرضيات على الذاتيات اوله ايضا بالذات كما في حمل الذاتيات على الموضوعات التي هي ذاتيات لها او كون وجود واحد هو للموضوع بالعرض للمحمول بالذات كما في حمل الذاتيات على العرضيات اوله ايضا بالعرض كما في حمل العرضيات بعضها على بعض .

برهانه: ان الماهيات بحسب ذواتها الماهوية مع عزل النظر عن الوجود لا يصدق شئ منها على شئ آخر منها ولا ينتزع منه اذ كل ماهية بحسب هذا الاعتبار نفسها بالحمل الاولى بعد ان تلاحظ مغايرة ما ولا يكون غيرها بذلك الحمل فالانسان حيوان ناطق او بشر بذلك الحمل ولا يكون حيوانا ولا ناطقا، فاذن صدق بعضها على بعض يفتقر الى امر خارج عن نسخها يكون به اتحادها وصحة الحمل بينها، وهو منحصر في سنخ العدم والوجود، والعدم لا يصحح الاتحاد ضرورة، فينحصر في الوجود، فتحقق الحمل بينهما منحصر في الحمل الشائع المتعارف الذي مفاده الاتحاد في نحو من الوجود ومن اجل ذلك جعل المعظمون من الفلاسفة الذاتية والعرضية بحسبه، وقالوا ان كان وجود الموضوع وجودا بالذات للمحمول فهو من الذاتيات، وان كان وجوداً بالعرض له فهو من العرضيات، فاذن كل معنى يصدق على مصداق فوجود هذا المصداق يجب وان يكون وجوداً بالذات او بالعرض له. و كل معنيين يصدقان على مصداق واحد يجب وان يكون وجود هذا المصداق وجودا لكل واحد منهما بالذات او بالعرض او بالتفريق، والا لزم جواز صدق كل معنى يتصور على كل مصداق يفرض، وهذا واضح الفساد و ضروري الاستحالة .

[٥] تذكرة توحيدية

ومن هذا البرهان يتذكر البيب العاقل ببرهان قويم الاركان على توحيد اصل حقيقة الوجود الذي هو قرّة اعين الموحدين، ومنه يستفاد و عليه يتفرع مقاصد عالية من العلم الالهى و الفن الربوبى، و به يندفع الشبهة العويصة المنسوبة الى ابن كمونة^١، وهو ان المعنى

١. سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن كمونة (٦٨٣ق)، الكاشف: الباب السادس في وحدة واجب الوجود: النسخة المخطوطة، رقم ٢٤٨ في المكتبة المركزية لجامعة الطهران، ص ٢٤٩، ٢٥١ ذكر فيه الشبهة المشهورة بعنوان احد فروض المسئلة واجاب بها. راجع الاسفار، ج ١ ص ١٣٢ و ١٣٣، الفصل الخامس من المنهج الثانى من المرحلة الاولى من السفر الاول.

الواحد اذا صدق على مصداقين يجب وان يكون وجود كل واحد منها وجودا لذلك المعنى بالذات او بالعرض او بالتفريق، والا لم يكن حمل وصدق. واذن يجب وان يكون في الوجودين اشتراك وجودي يكونان بحسبه مصداقين له، والا فيكون المعنى الواحد بما هو معنى واحد موجودا بوجودين متباينين ووجودان متباينان بما هو متباينان وجودا له، وهذا محال، والا لزم جواز كون كل وجود وجودا لكل معنى اذ نهاية الامر تباين الوجودات.

ولو قال قائل: هذا يخالف صدق جنس واحد على فصوله المقسمة المتباينة بتمام ذواتها. فلو تم هذا البرهان للزم عدم تباين تلك الفصول بتمام ذواتها، وكان بينهما اشتراك ذاتي في الجنس الصادق عليها، وهذا يخالف ما تقرر في مدارك اعظم الفلاسفة المكرمين، بل ما عليه الامر في الواقع، اذ لو كان بين الفصول الاخيرة بما هي فصول اخيرة اشتراك في الجنس لما كانت فصولا اخيرة بتمام ذواتها، والكلام في ذلك البعض عائد، فلا ينتهي الامر الى ما هو فصل اخير بما هو فصل اخير اي بتمام ذاته، وهذا محال.

لقلنا في جوابه: صدق الفصول المتباينة على جنس واحد ليس بحسب وجود الطبيعة الجنسية بما هي تلك الطبيعة وهو درجة من وجود النوع منسوب الى تلك الطبيعة وكذا صدقه عليها ليس بحسب وجود الطبيعة الفصلية وهو ايضا درجة اخرى من وجود النوع منسوبة اليها بل صدقها عليه وكذا صدقه عليها انما هو بحسب الوجود النوعي الساري في كل درجة من درجاته الذاتية، وهذا الوجود بحسب هذا الاخذ والاعتبار مشترك بينها وبينه، كما انه وجود النوع في نفسه.

ونقول ايضا: كون تلك الفصول متباينة من جميع جهاتها كلام جمهوري مشهور، بل لها بحسب وجوداتها اشتراك وجودي به يصح صدق جنس واحد عليها، ولكل واحد منها امتياز وجودي به يصح صدق مفهومه على افراده وعدم صدقه على افراد فصل آخر متباين الفصول بتمام ذواتها انما هو بحسب ذواتها الماهوية ومفاهيمها المتنوعة لا بحسب حقائقها الوجودية ونسبة الحكم بالتباين بجميع الجهات الى اعظم الفلاسفة بهتان والحكم بان الاشتراك خلاف ما عليه الواقع طغيان. فان المتبع هو البرهان وعليه التكلان.

واما تصريح اعظم الفلاسفة بان الفصول الاخيرة بسائط فانما هو منهم بيان ميزاني، والميزانيون يتكلمون في الفصول التي يستعملونه في الميزان وهي المفاهيم الخاصة

المنتزعة عن مرتبة ذوات الاشياء بما هي كذلك، و تلك المفاهيم بسائط، و الا لزم ما ذكرت من الفساد. اما الكلام في الوجود فهو كلام فلسفى لا يناسب مقاصد علم الميزان المدون للمبتدئين من المحصلين. فاذن صدق الحيوان على انواعها او على فصولها ان كانت لها فصول وجودية فوق واحد يلزم اشتراك تلك الانواع او الفصول فى نحو من الوجود به يصدق عليها الحيوان بما هو معنى، و كذا صدق الناس على انواع الحيوان و انواع الشجر و صدق الجسم على انواع الشجر و لا الانواع التى تغاير الشجر و صدق الجوهر على الجواهر و صدق الممكن على الجواهر و الاعراض، و صدق الموجود و ماله كالمرادف على الواجب الحق و الممكنات يلزم اشتراكا وجوديا، مع ان صدق المفاهيم المتباينة يلزم تباينا فى الوجودات و كثرة حقيقية فيها، فاذن اصل حقيقة الوجود واحد و كثير و كلاهما على الحقيقة بلاشوب و مجاز.

و نقول ايضا: ترتب فصل خاص على الطبيعة الجنسية و انضمامه انما هو لخصوص استعداد فيها متوجه الى ذلك الفصل بعينه و الا لزم التخصص بلا مخصص، مع كونها بوجه الاطلاق عن هذا الاستعداد الخاص مهية بجميع الفصول التى لها متخصصة بها بذاتها لا يقبل فصلا غيرها فلذلك الفصل ايضا جهة ذاتية خاصة تتوجه اليها خصوص استعداد تلك الطبيعة و جهة اخرى ذاتية عامة يتهيا لها [اصل طبيعته] بوجه الاطلاق عن هذا الاستعداد الخاص فاذن لكل فصل من فصوله جهة خصوص و عموم.

و نقول ايضا: الفصل كالعلة المفيدة لطبيعة الجنس، فمرتبة وجوده بما هو وجوده بعينها مرتبة اقتضاء الجنس فيخصص بخصوص هذا الاقتضاء حصة معينة من الجنس كما انه قبل وجود ذلك الفصل الخاص ان كان له وجود قبله كان حصة معينة من طبيعته بخصوص استعداده لذلك الفصل و اقتضائه لحصة خاصة من هذا الجنس دون ساير الاجناس يلزم مناسبة ذاتية تامة له معه يشار كه فيها ساير الفصول ادخال كل واحد منها معه تلك الحال ففيها جهة خصوص و عموم.

و هذا القدر من البيان كاف فى مقامنا هذا، اذ بسط القول فى هذا المقصد يخالف

المقصود من هذه الوجيزة، فلنرجع الى ما كنا بصدد بيانه، فنقول، ذلك الوجود الواحد المنسوب الى الموضوع والمحمول، له جهات وحيثيات، فمن جهة كونه منسوباً الى الموضوع يكون وجوداً في نفسه له، ومن جهة انتسابه الى المحمول يكون وجوداً في نفسه له ومن جهة انتسابه اليهما يكون ما به اتحادهما، وهذا لاتحاد الجزوى اذا تصور مستقلاً بنفسه يكون وجوداً في نفسه ايضاً ولكن للموضوع والمحمول معاً، واذا تصور على انه آلة لتعرف حال الموضوع مع المحمول او تعرف حال المحمول معه يكون نسبة حكمية اتحادية جزئية مأخوذة آلة لتعرف حال الموضوع والمحمول. فان طابقت تلك النسبة الحاصلة في ظرف الاعتقاد خارج هذا الظرف. وهذا اذا كان لتلك النسبة منشأ انتزاع في ذلك الخارج هو الوجود الواحد المنسوب الى الطرفين. يكون العقد عقداً ايجابياً صادقاً والا فإيجابياً كاذباً او سلبياً صادقاً اذا اعتبر السلب.

[٦]

والثاني^١ هو حصول عنوان الموضوع في الذهن و عنوان المحمول فيه، وملاحظة النسبة الحكمية التي حقيقتها مفهوم الاتحاد الجزئي الآلى عن الاتحاد الوجودى الذى هو نفس الوجود الذى هو ما به اتحاد^٢ الموضوع والمحمول، اذ كما انه ما به الاتحاد بوجه فهو بعينه حقيقة الاتحاد بوجه وظرف الاتحاد بوجه. ثم الحكم بان المحمول ثابت للموضوع على نحو الاتحاد، وهذا الحكم انما يكون بعد انتزاع المعنى المصدري عن الموضوع وملاحظة قيامه به. وقيام المعنى بالموضوع يتصور على وجوه:

فقد يكون القيام اعتبارياً كقيام الانسانية بهذا الانسان اذا حمل عليه عنوان الانسان، فانها في مرتبة ذات هذا الانسان، ولا يغيرها الا بحسب الاعتبار.

وقد يكون قياماً لا بحسب الاعتبار فقط، وهذا يتصور على وجهين:

اولهما: القيام الحقيقى الانضمامى، كقيام السواد بهذا الجسم اذا حمل عليه مفهوم

١. هذا هو المعنى الثانى للوجود الرابطى فى مصطلح جماهير الفلاسفة. مر المعنى الاول فى ابتداء الرسالة الرقم [١].

راجع الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، ج ١، صص ٨٢-٨٠.

٢. ن: الاتحاد.

الاسود.

وثانيهما: القيام الانتزاعي، كقيام الفوقية بالسماء اذا حمل عليه معنى الفوق.

فاذن مناط الحمل باطلاقه هو اتحاد المحمول مع الموضوع فى خارج ظرف الانعقاد وملاحظة عنوان الموضوع ومفهوم المحمول واعتبار النسبة ليس على اى وجه اتفق بل على وجه انها حاكية عما يطابقها فى خارج ظرف الانعقاد الذى هو ظرف الاتحاد، فتلك الامور المفصلة حاكية عن امر مجمل هو الوجود الذى فى ظرف الاتحاد، ولكن كل واحد منها يحكى عنه باعتبار جهة فيه يخص بحكاية هذا الواحد بعينه. ولا يمكن حكاية واحد آخر عنه بتلك الجهة، فباعتبار انه وجود لعنوان الموضوع يحكى عنه الموضوع لامن جهة انه وجود له فى ذاته فقط، والا لكان وجوداً له فى نفسه لا وجوداً له بحسب كونه موضوعاً بل باعتبار انه وضع وعين ليحكم عليه، فيصح جعله جزءاً من اجزاء العقد وهو بهذا الاعتبار وجود رابطى للموضوع وباعتبار انه وجود للمحمول يحكى عنه المحمول لا باعتبار انه وجود له فى ذاته فقط والا لكان له وجوداً له فى نفسه، بل باعتبار ان مفهوم المحمول به مرتبط الى الموضوع على نحو الاتحاد فيكون جزءاً آخر من العقد، وهو بهذا الاعتبار وجود رابطى للمحمول وباعتبار انه وجود لهما يحكى عنه النسبة الحكمية لا من جهة انه وجود لهما فى نفسيهما فقط والا لكان وجوداً فى نفسه لهما، بل من جهة انه به ارتباط المحمول بالموضوع والموضوع بالمحمول، فيكون جزءاً آخر من العقد، وهو بهذا الاعتبار وجود للموضوع والمحمول كليهما. فبملاحظة تلك الجهات يحكى تلك المعانى المفصلة فى ظرف الانعقاد عن الوجود الواحد الذى هو ما به الاتحاد فى الظرف الخارج عنه. والعقل لا يستنكر عن حكاية مفاهيم مفصلة عن وجود واحد مجمل فيها جهات واقعية بل لا يستنكر عن حكاية عناوين كثيرة عن وجود واحد ليست فيها حيثيات متعددة مختلفة اذا لم تكن تلك العناوانات متقابلات، كعناوانات الاسماء الالهية الذاتية الحاكية عن ذاته تعالى البسيطة من جميع الجهات الجامعة للصفات والكمالات بلاكثر جهات وحيثيات. فالعقل فى ظرف الانعقاد بملاحظة تلك الجهات الواقعية التى هى فى خارج ظرف الانعقاد يحكم بثبوت المحمول للموضوع ثبوتاً اتحادياً.

هذا اذا لوحظ عنوان المحمول وحكم بثبوتة للموضوع، واما اذا لوحظ قيام المعنى

المصدرى وحكم بثبوتة للموضوع فالامر فيه اهون من ذلك و اوضح، ولا سيما اذا كان له قيام حقيقى، فاحسن تدبير ذلك كله.

[٧] حجاب ظلمانى

ما قررته من اقسام القيام لا يصحح كل واحد منها الحمل، بل المصحح له القيام الاعتبارى و الانضمامى فان مصحح الحمل حقيقة هو وجدان الموضوع بوجوده لمبدء المحمول سواء كان وجدانه له فى مرتبة ذاته كالاول او فى مرتبة اخيرة من ذاته كالثانى، واما القيام الانتزاعى فلا يصححه، اذلا وجدان للموضوع لمبدء المحمول فى ظرف الاتصاف لا فى مرتبة ذاته ولا فى مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته، والا لكان قيام الانتزاعيات قياماً انضمامياً، و كان للقيام قسمان لا اقسام. فلا يكون لمبدء الانتزاعيات ثبوت للموضوعات و لقيام بها فلا يصدق قولك «الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج» و الا لزم صدق العقد الايجابى والربط الموجب مع انتفاء الموضوع و هو خلاف ما اتفقت عليه مدارك المحصلين، فاذن يصدق نقيضه و هو قولك «ليست الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج» و هكذا ساير الاتصافات الانتزاعية مع ان الاتصاف بطباعه لكونه نسبة ما و النسبة تقتضى وجود المنتسبين يلزم وجود حاشيتى العقد فى ظرف الاتصاف، فكما يلزم وجود الموصوف فيه يلزم وجود الصفة ايضاً فالقيام الانتزاعى لا يصحح الحمل بل يخالفه.

[٨] كشف نورانى

فان خطر هذا ببالك فكن متذكراً الكلمة القدسية الموروثة من اعظم الفلاسفة المكرمين، فهى قولهم: «كل فاعل ففعله مثل طبيعته» المطابق لقوله جلّ من قائل: «قل كل يعمل على شاكلته»^١ الموافق لقولهم: «كل علة فهى بماهى علة مناسبة بذاتها لمعلولها بما هو معلولها و كذا كل معلول فهو بما هو معلول مناسب بذاته لعلته بماهى علته» فان بحكم تلك الكلمة القدسية المطابقة لكلام الرحمن الحاصل من قيام البرهان يكون كل صفة لها موصوف

١. القرآن الكريم، سورة الاسراء، ٨٤.

متحقق في الاعيان او الازدهان، انضمامية كانت بان يكون لها صورة وجودية برأسها مرتبة في الوجود يناسبها ممتازة عن الصورة الوجودية التي لموصوفها متأخر عن مرتبة وجوده كصورة من السواد القائمة بجسم ما، او انتزاعية بان لا يكون لها صورة وجودية بنفسها كذلك، بل يكون وجود موصوفها مأخوذاً مع جهة منشأ انتزاعها كالفوقية المنتزعة عن جسم ما، فانها عبارة عن كونه بالقياس الى جسم آخر قريباً من المحيط بعيداً عن المركز، فيجب و ان يكون لها مبدء في موصوفها يكون به قيامها به او انتزاعها عنه، والا فيجوز ان يكون كل صفة صفة لكل موصوف، اذ نهاية الامر عدم وجود مبدء في الموصوف يكون منطوقاً للاتصاف، وجملة الصفات والموصوفات مشتركة في ذلك على هذا الفرض، فلارجحان لبعض دون بعض، فاذن كل صفة خاصة لموصوف مخصوص يجب و ان يكون في موصوفها استتباع خاص او اقتضاء مخصوص لها، هو المرجح والمخصص لكونها دون غيرها صفة له دون غيره.

واصل تلك القاعدة الموروثة و ان كانت موضوعة في الوجودات، اذ الجاعلية كذاو المجعولية فيها بالذات عند الواضعين لها، و لكن قضيتها التعميم، فيجرى في استتباع كل وجود ذي ماهية لماهية و كل موصوف لصفته، فاذن يكون لكل صفة مبدء في موصوفه، و هذا المبدء لا يجب ان يكون في كل صفة وجودياً، بل قد يكون وجودياً وقد لا يكون، بل يكون وجودياً من جهة و عدمياً من جهة اخرى؛ و المبدء الوجودي قد يكون له مرتبة من الوجود متأخر عن وجود الموصوف ممتاز عنه و هذا في الصفات المتأصلة الانضمامية كسواد ما في جسم ما اسود؛ وقد لا يكون له مرتبة كذلك، بل يكون وجوده نفس وجود الموصوف مناسب لذاته اذا اخذ من حيث هو منسوب الى الصفة، اذا [اخذ] مع حيثة ما او قياس ما كوجود السماء، فانه اذا اخذ من حيث هو فهو وجود لماهية السماء، لا يقال بها، لا بمعنى الفوقية، و اذا اخذ مقيساً الى الارض مع اعتبار انه قريب من المحيط بعيد عن المركز فهو بعينه بذلك القياس و الاعتبار وجود معنى الفوقية، لا يقال به، لا بماهية السماء، و كوجود الموضوع و المحمول في ظرف خارج العقد، فانه بما هو وجود عنوان ذات الموضوع يكون وجوداً لا يقال بحاله و ان لم يكن معه مفهوم المحمول و بما هو وجود

المحمول يكون وجوداً لا يقال به وان لم يكن معه عنوان الموضوع، وبما هو منسوب اليهما وجود لهما معاً ويكون ما به اتحادهما، بل يكون نفس حيثة اتحادهما، و ينتزع منه مفهوم اتحادهما. وهذا المفهوم بهذا القدر من الاعتبار مفهوم مستقل يحكى عن حيثة اتحادهما التي هي بعينها نفس الوجود الذي به اتحادهما و اذا زاد عليه الذهن اعتبار انه كاشف عن حالهما آلة لتعرف حال كل واحد منها مقيساً الى الآخر بحسب الظرف الخارج عن العقد يكون مفهوماً آلياً غير مستقل لا يصلح للحكم عليه ولا به، ويكون نسبته حكمية فوجود الحكمية والعقود الصادقة هو بعينه نفس الوجود الذي هو ما به اتحاد الطرفين. و مبدء العدمى ليس عدماً باطلاقه، بل عدماً مضافاً الى موجود ما، فله حظ من الوجود، فانه ليس عدم شيء ما باطلاقه، بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون له هذا الشيء. فعدم البصر و ان كان عدماً لكنه لما كان مضافاً الى شيء موجود فله حظ من الوجود، فانه ليس عدماً للبصر باطلاقه، بل عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيراً بحسب شخصه او نوعه او جنسه فاذن يكون لذلك العدم موصوف يقبله ويجوز له ان يتلبس بملكة ذلك العدم، فالموصوف بذلك العدم هو بعينه ما يتصف بملكته عند خروجه من قوة تلك الملكة وفقدانه اياها الى فعليتها و وجدانه لها، فممنشأ انتزاعه هو ذلك الموصوف مع ملاحظة ذلك فقدان. و اما اذا كان الصفة ثبوتية محضة، فمبدء ثبوتها لموصوفها ليس الا امرأ وجودها محضاً مجرد عن شوب عدم و فقدان، كمبدء ثبوت الاسود للجسم، فانه ليس الا السواد القائم به.

[٩] رواية وتأيد ودراية و تسديد

و لعلك تقول: قال سيد سادات اعظم الحكماء المعظمين الامير محمد باقر الداماد- زاد الله لنفسه المقدسة الزكية شرفاً و تقديساً- في كتابه المسمى «بالافق المبين» عند تحقيقه لاتصاف الموضوعات بالاعتبارات: «ان الفوقية لما كانت معدومة في الاعيان لم يصح عقد خارجي و ذلك لا ينافي كون السماء المتحقق في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها في الاعيان بالفوقية المنتزعة عنها بحسب ذلك اعتبار، وهذا ايضاً ضرب من ثبوت الصفة للموصوف في الاعيان بحسب حال الصفة في الاعيان. فان الامرين غير متلازمين، وليس اذا لم يكن ثبوت الصفة للموصوف لما ينتزع من حال الصفة في الاعيان وجب ان يكون ايضاً ليس

لما ينتزع من حال الموصوف في الالعيان، فان الممتنع حيث لا يوجد الصفة في الالعيان هو الاتصاف الانضمامي لا غير، فاذن لا تصادم بين «السماء فوق الارض» او «السماء متصفة بالفوقية في الالعيان خارجية» على ان يكون موضوعها السماء، وبين «ليست الفوقية ثابتة للسماء في الالعيان خارجية» على ان يكون موضوعها الفوقية، نعم لو صدقت ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج على اين يكون موضوعها الفوقية خارجية وذهنية مطلقاً لزم ان يكذب ايضاً السماء فوق الارض في الخارج خارجية، لان اتصاف السماء بالفوقية في الخارج وثبوت الفوقية لها في الالعيان انما يتحقق في الذهن بحسب حال السماء في الوجود العيني. وذلك احد ضربى الاتصاف الخارجى. فما لم يتحقق الفوقية في الالذهان ولم يوجد ثبوتها للسماء في الالذهان بحسب وجود السماء في الالعيان لم يصدق الحكم بان اتصاف السماء بالفوقية اتصاف خارجى، اذ الاتصاف العيني ليس الا على ضربين: انضمامي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف في الالعيان كثبوت البياض للجسم، وانتزاعى ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الالعيان كثبوت الفوقية والعنى للسماء وزيد، وهو انما يكون في الذهن لكن المحكى عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف في الالعيان، فالخارج في الاول ظرف الثبوت وعائه وفي الثانى جهة الاتصاف ومطابقه وما به اساسه وبنائه، والمرجع الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حيث هو موصوف، وعلى ذلك يقاس حال الاتصافات بحسب انحاء الوجودات. هذا مستقر عرش التحقيق ومستودع سر الحكمة.

و اما ما يتمم جمع رهط من متأخر المقلدة لا تباع المشائية من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النسبة كالاتصاف والثبوت وغيرهما، وبين كون الخارج ظرف ثبوت النسبة وكذلك حال الذهن، فاما المصير اليه الى ما تلى عليك واما تممجه لا تؤول الى مدرجة.^١ هذا كلامه - قدس الله نفسه - وهو صريح فى ان الفوقية وما يضاهاها ليست لها وجود، بل انما هى انتزاعية صرفة، والموجود ليس الا ما يتصف بها من الموضوعات. وهذا تأييد قوى لكلام السائل، فانه تسليم لعدم وجدان الموضوع لمبدء المحمول فى

١. محمد بن محمد يدعى باقر الداماد الحسينى، الاق المبين، النسخة المخطوطة، المكتبة المركزية لجامعة طهران، الرقم ٨٤. ذكر المصنف قدس سره هذه القطعة من الاق المبين فى الفصل ٣١ من رسالة فى مباحث الحمل ايضاً، فراجع.

ظرف الانصاف لافى مرتبة ذاته ولا فى مرتبة متأخرة. ومع عدم ذلك الوجدان كيف يصح الحمل، والالزم حمل كل مفهوم على كل موضوع، اذ نهاية الامر عدم ذلك الوجدان مع انه - قدس سره - بصدد تصحيح حمل الانتزاعات ودفع شبهة قرينة المأخذ مما قررته، فكيف هذا؟ فنقول: كلامه يجب ان يؤول الى ما حققناه من وجدان الموضوعات لمبادئ المحمولات. فان قوله بحسب حال الموصوف يمكن تأويله الي وجدان الموضوع لمبدء المحمول على النحو الذى قررناه، وان كان ما قررناه انما يتصحح على ما هو الحق من اصالة الوجود، وهو لا يقول به فى الاشياء ذوات الماهيات اذ وجدان الموضوع لمبدء المحمول على اصالة الماهيات ليس له معنى محصل، فان الوجدان من الوجود، واذ لا وجود فى الاعيان وينحصر الامر فى مفهومه الانتزاعى فاين الوجدان؟ وتحقيق الامر فى ذلك يفتقر الى بيان مفصل لا يسعه هذه الوجيزه، فلنكتفى بهذا المجمل.

[١٠]

واما الفرق بين كون الخارج ظرفاً لنفس النسبة وكونه ظرفاً لوجوده فهو كلام صادر من تحديق وتحقيق، وهو احد التفسيرات التى ذكرها للمعقولات الثانية والامور الاعتبارية، فان المعقولات الثانية هى المعانى التى ينتزع من معقولات اولى ولا يكون لها وجود بحياها، بل يكون وجودها بعينه وجود تلك المعقولات لكن لا على الاطلاق بل بتصرف من الذهن واعتبار منه، فيكون معقولات من تلك المعقولات بتصرف واعتبار، فالفوقية هى كون جسم ما مقيساً الى جسم آخر قريباً من المحيط بعيداً من المركز، وهذا انما يتصوره الذهن بعد وضع جسم موجود مع قياسه الى جسم آخر وملاحظته على صفة كذا، فهذا المفهوم اذا عرضه العقل الى الخارج يحكم بانه لا يقبل وجوداً بحياها فانه عنوان لوجود امر آخر متصف بصفة ما وملحوظ على حال ما.

واما السلوب والاعدام، فان اخذت سلوباً بسيطة محصلة فلا وجود نها فى خارج العقد بهذا الاخذ والاعتبار، فانها على هذا الوجه ملحوظة على^١ نحو الآلية والادوية انما يكون

١. ن: على ونحو.

بحسب اعتبار الذهن وعمله، كما انه لا يحكم العقل عليها بالوجود في الذهن ولا يكونها معقولة اذا الآلة بما هي آلة لا يحكم عليها ولا بها، وان اخذت اعدام ملكات فلها وجود لكن وجودها ليس الوجود موضوعاتها، فانها عبارة عن فقد شيء بحسب وجوده لشيء آخر يكون للشيء الآخر شأن وقوة لوجدانه شخصاً او نوعاً او جنساً، فحقيقة معنى العمى الثابت لموضوعه هو فقدان شخص من شأنه باحده هذه الوجود وجدان البصر للبصر وان عبر عنه لا بحسب ثبوته لموضوعه بعدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيراً وهذا الفقدان لا يقبل وجوداً بحاله، فان المفاهيم السلبية لا ينتزع من الحثيات الوجودية بالذات، والا لا تقلبت تلك الحثيات الى الحثيات العدمية، او تلك المفاهيم الى المفاهيم الثبوتية^١ بل ينتزع من الحثيات العدمية بما هي عدمية، فعدم البصر موجود بنفس وجود الموضوع وهو نفس هذا الموضوع لوجوده للبصر لا عدم البصر القائم بوجوده بالموضوع، والا لكان هذا الوجود اعمى بالذات و موضوعه اعمى بالعرض، فان له مرتبة في الوجود متأخرة عن مرتبة وجود موضوعه كساير الصفات الانضمامية مثل البياض، فانه لما كان له وجود متأخر عن مرتبة وجود موضوعه كان موضوعه ابيض بالعرض فيستدعي ابيض بالذات، اذا لا يبيض بالعرض لا يعقل الا بعد وضع ابيض بالذات، بل كل ما بالعرض لا يعقل الا بعد وضع ما بالذات، والا يبيض بالذات ما يكون مصداقاً بذاته لعنوان الابيض بمعنى الواجد للبياض، والواجد للبياض في مرتبة ذاته هو ما هو فرد للبياض بذاته، والبياض صادق عليه بنفسه، والبياض الصادق هو الابيض بعينه اذا اخذ على نحو يصدق على موضوعه، وهذا النحو هو اخذه لا بشرط من صدقه على موضوعه ومن صدقه على فرد. فموضوع البياض ابيض بالعرض والبياض ابيض بالذات.

فلا فرق بين العرض والعرضى الا بحسب نحوين من الاخذ والاعتبار: اعتباره بشرط لا من صدقه على موضوعه، فيكون عرضاً؛ واعتباره لا بشرط من صدقه فيكون عرضياً، اذا لا يعقل ما بالذات وما بالعرض الا في معنى واحد له فردان، لا في معنيين مختلفين بالذات ولو بحسب البساطة والتركيب لكل واحد منهما فرد يخص به. فلا تركيب في معنى الابيض، لمكان صدقه على البياض، فالمشتقات معانيها بسائط وانما اختلافها في التركيب و

البساطة في مصاديقها. وإذا كان وجود العمى القائم بموضوعه اعمى بالذات كما انه عمى بالذات، فصدق الاعمى عليه صدق الذاتى. مع ان فى مفهومه اعتبار شأن الاتصاف بملكته. و هذا الشأن لا يكون لوجوده القائم بموضوعه، بل يكون لوجود موضوعه فيكون مفهومه معقولاً بالقياس الى امر خارج عنه و المعقول كذلك لا يكون ذاتياً. وهذا خرق للفرق.

[١١]

واما النسب والاضافات، فان كانت نسبته حكمية فهي بماهى آله لاحكم عليها ولا بها، و ظرف تحققها الذهن على انه ظرف لوجودها، ولا يتسلسل بنفسها بل بالاعتبار فينقطع بانقطاعه، ولا بماهى آله هي نفس مفهوم اتحاد الحاشيتين، على انه مفهوم مستقل، وهى على الاول يحكى عن الوجود الذى هو ما به اتحادهما، على انه نفس ربط كل واحد منهما بالآخر، و على الثانى يحكى عنه على انه وجود فى نفسه لهما، فمرجعها فى الخارج هو الوجود، والخارج ظرف نفس الوجود لا لوجوده اذا اعتبر وجوده زائداً عليه، و ظرف وجوده ايضاً اذالم يعتبر له وجود زائد، كما هو مستقر عرش التحقيق والمتقرر فى مدارك المحصلين من المشائين. فان الوجود عندهم له افراد حقيقة، هي موجودة بذواتها مجعولة بانفسها، وان كانت غيرها، فهي ليست نسباً واضافات لماهيات الاشياء بعضها الى بعض، اذ ليس لها فى مرتبة ذواتها بماهى ماهيات الذاتات وذاتياتها، بل انما هى نسب واضافات لوجوداتها.

والنسبة بين وجودين ان كانت لها وجود بحيالها يحصل لوجودها نسبة الى واحد من الوجودين ونسبة الى الآخر، فيتسلسل الامر ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار، اذ التسلسل المنقطع به هو ما يتسلسل آحاده بتسلسل الاعتبار فيكون كل اعتبار موجباً لوجود واحد من آحاده غير ما يوجب اعتبار آخر فأحاد السلسلة مطابقة لآحاد الاعتبار، فاذا انقطع الاعتبار انقطعت آحاده. و اما الآحاد المتسلسلة بذواتها ولو بوضع اول وفرض واحد كوضع شىء معلول لشىء هو معلول ايضاً وهكذا، وفرض امكان جميع العلل، فلا ينقطع بانقطاع الاعتبار، بل يتسلسل الى ما لا نهاية له، و اذالم يكن لها وجود بحيالها فهي موجودة بنفس وجود طرفيها، بل هى نفس وجود الطرفين، فانها كما علمت من عوارض الوجود. فان لم يكن وجود كل واحد من الطرفين منسوباً الى الآخر بذاته لكان له واسطة فى كونه منسوباً

اليه، وتلك الواسطة لا تكون ماهية اخرى لما علمت، ولا ماهية النسبة ايضاً، لانها بذاتها ليست الا نفسها بالحمل الاولى ولا تكون منسوباً الى شيء بالحمل الشايع باعتبار الوجود بالعرض اذ ليس لها وجود بحيالها ولا عدماً من الاعدام، فان العدم بما هو عدم ليس الا عدماً، ولا يعرضه شيء الا باعتبار وجود له بالعرض، فاذن تلك الواسطة وجود آخر، والكلام فيه عائد، ولا يتسلسل بل ينقطع الافتقار الى الواسطة وينتهي الى وجود هو منسوب اليه بذاته، والمنسوب بذاته جهة ذاته بعينها جهة النسبة.

[١٢] تلخيص و تحصيل

خلاصة القول وكلمة الفصل، ان المعاني الاعتبارية الغير المتأصلة اما معاني ثبوتية و اما معاني عدمية، والمعاني الثبوتية اما نسب و اضافات او غيرها. والمعاني العدمية اعدام امور و لها حظ من الوجود، لا بما هي اعدام، فان العدم بما هو عدم رفع الوجود، فهو رفع ثبوت لا ثبوت رفع؛ ولا من جهة انها صفات قائمه بموضوعات لها، اذ لا قيام لها بها، لما علمت فيما مضى، بل انها تابعة للوجودات تقرراً أو جعلاً، لكونها من لوازمها ولو بتوسط ماهيات تابعة لتلك الوجودات، كالامكان الماهوي المفسر بسلب ضرورة الطرفين، وسائر المعاني العدمية التي هي لوازم الماهيات؛ فلا وجود لها بحيالها، بل الوجود انما هو لماهية اخرى ينتزع منه ويمرّ اليها بضرب من التبعية ونحو من الاستتباع. ولا ينتزع من مرتبة الوجود لا جزء ولا كلاً، بل من مرتبة متأخرة عنه لا باعتبار جهة قائمة به كما علمت، بل بملاحظته و ملاحظة امر آخر هو فاقد له، فاتتزعها بتصرف من العقل بعد وضع معقول اول، فهي معقولات ثانية لا يكون بحذائها وجود هو لها اولاً وبالذات، بل انما الوجود لماهيات اخرى يمرّ بها ويسرى اليها بنحو من المرور و طور من السريان. فالخارج ظرف لانفسها لا لوجوداتها، اذ ليس لها وجودات بحذائها.

والمعاني الثبوتية سواء كانت نسباً و اضافات او غيرها، مرجعها وجودات اشياء موضوعة اولاً ثم بضرب من الاعتبار او نحو من القياس و تصرف من الذهن ينتزع معانيها من تلك الوجودات. و الخارج ظرف انفس الوجودات اذ لا وجود للوجود. كل ذلك انما يتصح بعد وضع كون الوجود اصيلاً و سيتبين لك.

[١٣] استبانة

و من هنا سيتبين ان الموروث من الفلاسفة في تفسير المعقولات الثانية من «انها معاني معقولة في درجة ثانية من التعقل، و الا يحاذى بها امر في الخارج»، معناه لا يحاذى بها وجود في الخارج هو لها بحيالها مع كونها في درجة ثانية من التعقل، سواء كان مرجعها وجودات لاشياء اخر هو موضوعات اولاً في التعقل كالمعاني الثبوتية منها او يمر وجودات اشياء اليها لانها لا تقبل وجوداً برأسها اذ لا يليق بها وجود كذلك مثل المعاني العدمية منها.

و كذا سيتبين معنى قولهم في تفسيرها «ان الخارج ظرف لانفسها لا لوجوداتها» لما علمت انها امام معاني عديمية انفسها تابعة لوجودات اشياء آخر او مرجعها وجودات اشياء غيرهما.

و كذا معنى قولهم من «ان المعقول الثاني ما لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر و انه لا يفتقر في صحته الى تقدير عارضاً» بان يكون مرادهم ما لا يعقل عارضاً لمعقول آخر كما في بعض المسفورات الكلامية، يتوهم انها يمكن ان يعقل لا عارضاً، اذ تبين لك من تضاعيف البيان انها لا يعقل الا عارضاً.

و اما امكان تعقل مفهوم الكلى و مفهوم العلة اصالة فانما هو لاجل انهما و امثالهما من المعاني المشتقة ليست معقولات ثانية بما هي مشتقات بل انما هي حكاية لمعقولات اولية مشتملة على معقولات ثانوية. فمفهوم العلة لا يكون معقولاً ثانياً بل العلية، و من اجل ذلك ترى المحقق الطوسي قدس سره يعبر في التجريد عنها بـ «المعاني المصدرية كالموضوعية و المحمولية و العلية و المعلولية».^١

لست اقول ان المعاني المصدرية باسرها معقولات ثانية، بل المعقول الثاني منها ماله

١. ذكر المحقق الطوسي في التجريد في المسألة الثانية عشرة من الفصل الاول من الامور العامة ان الشئبة من المعقولات الثانية، و في المسألة السادسة والثلاثين ان الوجود والعدم وجهاتهما و الماهية و الكلية و الجزئية و الذاتية و العرضية و الجنسية و الفصلية و النوعية من المعقولات الثانية، و في المسألة الثامنة و الثلاثين الحمل و الوضع من المعقولات الثانية و في المسألة الثامنة من الفصل الثاني من الامور العامة ان الوحدة و الكثرة من المعقولات الثانية و في المسألة الثالثة من الفصل الثالث من الامور العامة ان العلية و المعلولية من ثواني المعقولات و في المسألة الثانية من الفصل الاول من المقصد الثاني ان الجوهرية و العرضية من ثواني المعقولات. راجع كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، تصحيح حسن حسن زاده الآملی (قم، ١٤٠٧ق) صص ٤٢، ٤٥، ٤٧، ٧٢، ١٠٠، ١١٧، ١٤٠، و راجع ايضا شوارق الالهام للفيض اللاهيجي، المسألة الخامسة عشر، صص ٧٠-٧١ (الطبعة الحجرية، اصفهان).

الاولاف التى بينهاها، فمفهوم الوجود والمعانى المصدرية التى هى من عوارض حقيقته، و حقيقتها بعينها حقيقته كالعلم والقدرة والارادة وما يضاهاها ليست من المعقولات الثانية. فان الوجود اصل كل شىء، وهو ما يحاذى به لكل ماله ما يحاذى به، وبه يتقرر كل ماله تقرر فى الاعيان او فى الازهان، وبه يحس كل محسوس ويعقل كل معقول، وهو الذى يكون بصرافته مقدساً عما يقابله من الاعدام والماهيم والقصور والفتور والامكانات واجباً بذاته ولذاته، فهو باصل حقيقته مقدم على كل شىء، ومفهومه منتزع عنه بذاته، و ساير المفاهيم المحدودة باعدام وفقدانات ينتزع فى مرتبة اخيرة من مرتبة اصله الذى هو منشأ لانتزاع مفهومه. فان اصله مقدم على حدوده، و من حدوده ينتزع الماهيم المعقولات الاولى، ولذلك كانت الماهيم من عوارض حقيقة. بل المعقول الثانى هو الوجود بمعنى الموجودة بمعنى كون الشىء موجوداً، فانه بهذا المعنى له اوصاف المعقول الثانى الذى سبقت ذكرها. وكذا العلم لا يكون معقولاً ثانياً وكذا القدرة، بل العالمية والقادرة، فافهم ذلك واحسن تدبيره.

[١٤] وهم وابانة

ولعلك تقول: ان كان هذا هكذا فيكون الوجود المنتزع عن اصل حقيقته، وكذا الماهيم التى ينتزع منه بحسب حدوده الوجودية والعدمية و ساير المفاهيم الثبوتية المنتزعة عنه كعوارض الحقائق الوجودية السارية فى جميع الوجودات كالعلم والقدرة وما يضاهاهما او المنتزعة عن حدوده الوجودية كالمفاهيم الثبوتية للماهيم الغير المأخوذة مع قيد فقط وبشرط لا، كلها من ذاتياته او ذاتيات مراتبه و حدوده. فان الفرق بين الذاتى والعرضى فى كتاب ايساغوجى ليس الا بانتزاع المفهوم من مرتبة الذات وانتزاعه عن مرتبة اخيرة منها، مع ان الوفاق ثابت من الحكماء القائلين باصالة الوجود على انها هذه كلها من العرضيات لحقيقته وحدود حقيقته، كما ان الوفاق ثابت فى الوجود وعوارضه على ذلك من الزاعمين باصالة الماهيم. لكن لا يتوجه اليهم الشبهة فى بعض هذه الامور، فان بعضها ذاتيات لها وبعضها عرضيات لها بحيثيات تقييدية متأخرة عن ذاتياتها. واما فى انتزاع مفهوم الوجود عنها وصدق مفهوم الموجود عليها، فالشبهة متوجهة اليهم ايضاً. فان

الاول منتزع من مرتبة ذاتها والثاني صادق عليها كذلك، اذ لا فرد للوجود على هذا الاصل يكون حيثيه تقييدية للانتزاع او الصدق. فاذن يكون انتزاع الوجود منها وصدق الوجود عليها بعينه انتزاع الذاتيات عن الذوات الماهوية، وصدقها بعينه صدقها، حيث ان مصداق الحمل و مطابق الحكم في كلا الموضوعين ليس الا نفس ذات الموضوع. فان الوجود على تلك الطريقة ليست حقيقته الا نفس مفهومه لا امر آخر يعتبر مع الموضوع وينضم اليه بحسب ظرف التحليل والتفصيل ويتحد معه في ظرف الواقع و حاق الاعيان، يكون لاجل ذلك مناط لانتزاع مفهوم الوجود بحسب مفهوم الوجود بحسب مرتبة خارجة عن مرتبة ذات الموضوع ولصدق مفهوم الوجود عليها كذلك. فاذن ليس في ظرف الواقع و حاق الاعيان الا ما هو نفس الماهية، ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها مفهوم الوجود و يضعها به و يحمل عليها مفهوم الوجود و يحكم عليها به، على ان مصداق الحمل و مطابق الحكم هو نفسها بحسب ذلك الظرف، لا امر زائد عليها يقوم بها قياماً عقلياً في ظرف التحليل، واتحادياً في الظرف الخارج عنه فيصح الحمل فانه لا يفتقر صدق الوجود على الماهية و انتزاع الوجود عنها الا الى تقررها في الاعيان تقررأماهويأ من دون اعتبار قيام شيء بها او اضافتها الى شيء او سلب شيء عنها وهذا بعينه سبيل حمل ذاتيات الاشياء عليها.

فان خطر هذا ببالك، فاعلم ان الفرق بين الذاتي والعرضي على مصطلح ايساغوجي ليس مجرد انتزاع المفهوم من مرتبة ذات الموضوع و عدم انتزاعه من مرتبة ذاته بل يعتبر مع ذلك كون المفهوم المنتزع وما ينتزع منه هو من سنخ واحد. فمفهوم الحيوان المنتزع من مرتبة ذات الانسان ذاتي لا بمجرد انه منتزع من مرتبة ذاته، بل لهذا ولان كل واحد منهما من سنخ المفاهيم والماهيات. و مفهوم الوجود على القول بان له حقيقة عينية وان انتزع من مرتبة حقيقته وكذا صدق مفهوم الوجود عليها بحسب تلك المرتبة، لكن حقيقته ليست من سنخ المفاهيم فليس ولا واحد منهما بذاتي لهما على مصطلح ايساغوجي بل انما هما ذاتيان لهما على مصطلح كتاب البرهان. وكذلك الكلام في غيرهما من الامور التي ذكرتها. فليس سبيل انتزاع الوجود عنها ولا سنّة حمل الوجود عليها سبيل انتزاع الوجود عنها الذاتيات من الذوات وسنّة حملها عليها.

[١٥]

و اما على القول باصالة الماهيات فالشبهة لا يخلو عن غلق و عوص . و اقصى ما يمكن ان يقوله احد في الافتراق على هذه الطريقة ان ما ينتزع منه مفهوم الوجود و مصداق حمل الموجود انما هو نفس الماهية لا مع عزل النظر عن كل ما يغيرها و لا مع اعتبار حيثية اخرى خارجة عنها انضمامية كانت او انتزاعية، كما في العوارض التي هي غير الوجود بل مع ملاحظة صدورها بنفس ذاتها من الجاعل القيوم . و تلك الحيثية خارجة عن المحكوم عليه مأخوذة على نهج التوقيف لا التقييد، بخلاف حمل الذاتيات، فان ذات الموضوع فيما تستقل بنفسها في كونها مصداقاً للحمل و مطابقاً للحكم مع عزل النظر عن اية حيثية كانت .

و اما حمل الموجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار تعلق جعل الجاعل القيوم بها فان وجد دليل عليه من ضرورة او برهان او مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها ، فعلم من ذلك ان معيار العقد و مصداق الحمل و مطابق الحكم متحقق فيحكم العقل بصحة الحمل .

لست اقول: ان ترتب الآثار ايضاً داخل في مصداق الحمل كما ظنه بعض اجلة المتأخرين^١، فان ترتب الآثار متأخر عن مرتبة الوجودية و صدق مفهوم الموجود . فمعيار الحمل الذي هو مصداقه في الواقع و حاق الاعيان مرتبة متقدمة على مرتبة ترتب الآثار .

و جملة القول و فصل الخطاب ان الماهية ما لم تكن صادرة عن الجاعل لم يحمل عليها شيء ذاتياً كان او عرضياً فان كانت صادرة صدقت عليها الذاتيات لكن لا من جهة كونها صادرة بل على مجرد التوقيت لا التوقيف و صدق عليها الموجود من جهة كونها صادرة، اى بسببه لا حينية فقط . فسنة الحمل في الوجود كما يخالف سنة الحمل في ساير العرضيات يخالف سنة الحمل في الذاتيات ايضاً . هذا ما يناسب هذا القول .

و نقول: فرض كون الماهية مصداقاً لحمل الموجود بلا حيثية تقييدية يلزم كون مفهوم الموجود ذاتياً لكل ماهية موجودة لاتحادهما سنخاً، و انتزاعه من مرتبة ذاتها . و

١ . المحقق الدواني في حواشيه على التجريد . لم يطبع حواشيه من القديم و الجديد و الاجد الى الآن . راجع رسالة في مباحث الحمل للمصنف قدس سره ايضاً .

فرض كونها مجعولة بذاتها يلزم كون مفهوم المجعول أيضاً ذاتياً لكل ماهية مجعولة. وهذا كما ترى. وصدورها عن الجاعل ليس حيثية تقييدية لكونها موجودة حيث فرضت خارجة عن المحكوم عليه ولو فرضت داخلية لم تكن الماهية فقط مصداقاً لحمل الموجود وقد فرض كونها مصداقاً له فقط. ثم تلك الحيثية الخارجة لو كانت من سنخ الماهيات فحالها حالها فيحتاج الى حيثية خارجة. والكلام فيها عائد. فلا تكون من سنخها ولا من سنخ العدم ضرورة فتكون امراً ثالثاً هو مجعول بذاته. فهو موجود بذاته ولا فيكون من سنخ الماهية او العدم لا امراً ثالثاً وقد فرض انه امر ثالث. والموجود بذاته نفس الوجود وكذا المجعول بذاته نفس الجعل، اذا المصداق بذاته لكل مشتق هو نفس مبدئه، فاذن تلك الحيثية الخارجة نفس الجعل والوجود، فتكون الماهية مجعولة وموجودة بالعرض وقد فرضت مجعولة بذاتها وموجودة بنفسها.

ثم هذا المجعول بذاته مبدء مفهوم المجعول لانه نفس الجعل ومبدء مفهوم الموجود لانه نفس الوجود. والعبرة في صدق المشتق اتحاد المبدء مع ذات الموضوع او قيامه به قياماً انتزاعياً وانضمامياً او اعتبارياً كما علمت فيما مضى. فيكون تلك الحيثية داخلية في المحكوم عليه بالموجود وقد فرضت خارجة ويحصل من ذلك ان الوجود مجعول بذاته موجود بنفسه والماهية تابعة لها فيهما.

ثم الجعل على هذه الطريقة من مقولة الفعل، فان كان كبعض الافعال واقعاً على المفعول بعد تقريره كوقوع الضرب من الضارب على المضروب فيكون تعلقه بالماهية بعد تقريرها، فنقول: تقريرها المقدم على تعلق الجعل به اما تقرير وجودى او تقرير ماهوى فقط. فان كان تقريراً وجودياً والتقرير الوجودى يلزم التقرير الماهوى -فهى فى تقريرها الوجودى والماهوى كليهما مستغنية عن^١ الجاعل، فلم يكن حمل الموجود عليها متوقفاً على صدورها من الجاعل، فلم يكن فرق بين حمله عليها وحمل الذاتيات عليها، بل تكون موجودة بذاتها مع عزل النظر عن الحيثيات التعليلية ايضاً فهى موجودة بالضرورة الازلية كما انها موجودة بالضرورة الذاتية، فهى واجبة بذاتها وقد فرضت ممكنة بذاتها، والا كان تقريراً ماهوياً وتصير بتعلق الجعل موجودة، فلم

١. «ن»: مستغنية على الجاعل.

تكن مجعولة بذاتها ومتقررة بنفسها من الجاعل، بل تقررها الماهوى ازلى وتقررها الوجودى لاحق به، فمع الاغماض عن ان ذلك ليس مذهب من يقول بمجعولية الماهيات بل هو مذهب من يقول بثبوتها ازلاً وانفكاك الثبوت عن الوجود، نقول: ليست الماهية على ذلك مجعولة بجعل بسيط بل هناك مجعول ومجعول اياه؛ والمجعول هو الماهية والمجعول اياه حيثية مكتسبة من الجاعل هى كونها بحيث ينتزع منها مفهوم الوجود، وتلك الحيثية لم تكن عدماً ضرورة ولا ماهية اخرى، اذ الكلام فيها عائد، بل امر ألتأغاير الماهية او العدم وتعلق الجعل به بذاته فتقرر به ذاتاً ووجوداً فهو مجعول بذاته وكذا موجود بنفسه، والماهية تابعة له فيهما، اذ لو كان فى مرتبة المجعولية^١ التى هى مرتبة ذاته خالية عن الوجود لم يكن امر ألتأف هو اما ماهية او عدم وقد فرض انه امر ثالث. ثم اذبنى الامر على كون الماهية مجعولة بذاتها بتقررها الماهوى فذاتها ذاتياتها بجعل الجاعل، فلا يصح الفرق بكون حمل الذاتيات عليها توقيتياً وحمل الموجود عليها توقيفياً بل كل واحد منها توقيفى.

وما قالته الفلاسفة من «ان الذاتى لا يعلل وان سلب الشىء عن نفسه و سلب ذاته عنه محال فيجب ثبوت الشىء و ثبوت ذاتياته له بلا حيثية تعليلية» معناه ان ثبوت الذاتى بعد وضع الذات لا يعلل بحيثية، لانه غير معلل بحيثية تعليلية هى علة نفس ذات الموضوع ايضاً.

[١٦] ايقاض وايماض

فاستبان من تضاعيف تلك البيانات ان البناء على اصالة الماهية يلزم انه دام نفسه وانها لا يجوز ان يكون مصداقاً يصدق [على] محمول وان كان من ذاتياته، ولا يمكن ايضاً قيام صفة بها او انتزاعها عنها الا بعد وضع وجودها مقدماً عليها فيقرر به ذاتها اولاً ثم لوازمها ان كان بسيطة، او فصلها ثم جنسها ثم نفسها ثم لوازمها ان كانت مركبة. فالقول بان من ضروب ثبوت الصفة للموصوف فى الاعيان ثبوتها له بحسب حال الموصوف مع انكار اصل الوجود فى الاشياء ذوات الماهيات، قضية لفظية خالية عن القضية العقلية.

و اما المتجمع الذى نسب الى مقلدة اتباع المشائين فى الفرق بين كون الخارج ظرفاً

١. «ن»: مجعولية.

لنفس النسبة كالانحصار والثبوت وغيرهما وبين كون الخارج ظرفاً لثبوت النسبة فليس على ما ينبغي باطلاً؛ فان هؤلاء المقلدين ان كانوا موافقين للمشائين في اصل الوجود كما وصفناه، فذلك منهم كلام قويم، فان النسبة كما علمت مرجعها الوجود والخارج ظرف لنفس الوجود، وان لم يكن موافقين لهم فكلامهم لفظ بحث لا حقيقة له، فان الخارج هو الوجود حقيقة، وحيث فرض ان لا اصل له فكيف يتصور كون الخارج ظرفاً لنفس شيء او لثبوته.

[١٧] تشاجر وتنازع

و للفلاسفة في هذا الموضوع مشاجرتان:

المشاجرة الاولى في «ان الوجود الرابط بالمعنى الذى سبق هل يخالف الوجود المحمولى نوعاً او يوافقه؟» والحق انه يخالفه وفقاً لصدر اعظم الفلاسفة.

قال في الاسفار الاربعة: «وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولى [بالنوع ام لا] ^١ ثم تحققه في الهليات البسيطة، والحق هو الاول في الاول والثاني هو الثاني» ^٢. وبعد ذلك قال: «والاتفاق النوعى في طبيعة الوجود مطلقاً عندنا لا ينافى التخالف النوعى في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد ايضاح، على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ» ^٣. ثم ما اردناه من كلامه.

وقد تخيل ان فيه اضطراباً، فان صدره يدل على ان مراده من الوجود الرابط والمحمولى مفهومهما، وذيله على ان مراده من الوجود المحمولى حقيقته، فان مفهومه ليس كذلك.

ونقول: هذا التخيل ليس من جليل النظر في كلامه ويرتفع بدقيق النظر فيه. فان اصحاب هذا التشاجر على ما رأينا لم يذكروا موضع الخلاف مشروحاً متعيناً خالياً عن الاحتمال، فيشرح بحسب الاحتمال على صور: اولها: ان يكون التشاجر في مفهوم الوجود الرابط والمحمولى. ثانيها: ^٤ ان يكون في حقيقتها. ثالثها: ان يكون في مفهوم الاول و

١. اثبتناه من الاسفار.

٢. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل التاسع، ج ١، ص ٩٧.

٣. المصدر السابق.

٤. في «ن»: ثانيهما.

حقيقة الثانی . و رابعها: ان يكون فى عكس ذلك . و الحق فى جميعها الاختلاف .

فان فى الصورة الاولى يكون مفهوم الوجود الرابطة اتحاداً جزوياً آلياً يحكى عما به يتحد المحمول و الموضوع، و قد علمت هذا مشروحاً، و مفهوم الوجود المحمول هو مفهوم الوجود السارى فى جميع الموجودات و يعبر عنه بالفارسية بـ«هستى» و الاشتراك الذاتى بينهما غير معقول .

و لو قال قائل: تلك المخالفة يخالف اتحاد^١ الوجودات فى حقيقة الوجود نوعاً و ينافيه، اذ مصداق كل واحد منهما و حقيقته هو نحو من الوجود، لقلنا فى الجواب: الاتفاق النوعى للوجودات فى حقيقة الوجود لا ينافى الاختلاف الذاتى فى المفاهيم المنتزعة عنها بحسب حدودها و مراتبها او بذاتها كما ان الوجود الرابطة ينتزع عن حد خاص لها، و المحمول عن نفسها كما ترى ان مفهوم الثانى مستقل فى التصور خارج عن المعقولات، و يصدق على كل واحد منها و يعمها و غيرها، اذ يصدق على الحق الاول جل جلاله، و مفهوم الاول غير مستقل فى التصور، و مندرج تحت مقولة الاضافة، و هى تقابل ساير المقولات، فهما بحسب اصل الوجود و حقيقته متحدان . فان الثانى يحكى عن نفس تلك الحقيقة، و الاول يحكى عن نحو من الوجود الذى هو مرتبة من مراتب سريانها، و لكنهما من حيث مفهومهما مختلفان ذاتاً .

على ان موضع الكلام و موضع البحث هو الاتحاد النوعى، و الاتحاد فى اصل حقيقة الوجود اتحاد فى امر خارج لا يكون لشيء من هذين المفهومين^٢ ذاتياً و لا عرضياً، فانها بذاتها لا تدخل فى ذهن من الازهان، فلا يكون كليهما . و الكلى جنس للخمسة، و اذا ارتفع الجنس ارتفع النوع، و انما يدخل فيه بعنوان يحكى عنها، و العنوان الحاكي عنها هو مفهوم الوجود المحمول و مرادفاته و مساوقاته، و للكل اختلاف ذاتى مع مفهوم الوجود الرابطة . و الاتحاد فى جملة من العرضيات كالمفهوم و العنوان و الامر و الشيء و ما يضاهاها اتحاد فى جامع بعيد فى اشتراك معنوى فى لفظ الوجود لذينك المفهومين حسبما اعتقده القائل بالاتفاق النوعى فيهما، اذ العبرة فى الاشتراك المعنوى بجامع قريب فى موارد اطلاق اللفظ من حيث انها

١ . فى «ن»: الاتحاد .

٢ . فى «ن»: المفهوم .

موارد اطلاقه، فلا يعمها وغيرها، فاذن يكون الاشتراك لهما في مجرد اللفظ حسبما اعتقده القائل بالاختلاف الذاتى فيهما.

وفي الصورة الثانية يكون الوجود الرابطى حداً من الوجود ويشبه الفصل، والوجود المحمولى اصل حقيقته وهو يشبه الجنس، وكما ان الاشتراك في ذاتى لفصل الماهيات مع جنسها غير معقول والالوقع الفصل في عرض الجنس فيكون مبايناً له كذلك الاشتراك فيه لحد خاص من الوجود مع حقيقته، والالكانت تلك الحقيقة التى تقابل جميع مراتبها تقابل الاطلاق والتحدد محدودة وصارت من جملة المراتب والحدود. على ان حد الوجود فقده، والفقد عدم فى نفسه، والاشتراك ذاتى بين العدم والوجود والحد بمعنى فعلية وجودية خاصة تستتبع فقداً مخصوصاً او بمعنى المركب من فعلية خاصة وفقد مخصوص تابع لها يشبه النوع قياساً الى اصل حقيقة الوجود، وهى بالقياس اليه يشبه الجنس، وكما ان الاشتراك في ذاتى للنوع مع الجنس فى الماهيات والالوقع الجنس فى جملة الانواع وينزل من مقام اطلاقه ولا بشرطيته وعمومه بالنسبة الى الفصول والانواع، بل هو تمام جهة اشتراك النوع مع ساير الانواع، كذلك حد الوجود باى معنى من المعنيين لا يشارك اصل حقيقته فى ذاتى، والالكانت اصل الحقيقة من جملة المراتب، بل هو من تمام جهة اشتراك المراتب من جهة فعليتها. وكل منها من هذه الجهة مرتبة من مراتب سريانها ودرجة من درجات ظهورها. والوجود الرابطى اذا نظر اليه بهذا النظر رجع الى الوجود المحمولى واتحد معه، اذ كل درجة من درجات حقيقة الوجود متحد معها بل هو نفسها بوجه من الاعتبار فاعتبروا يا اولى الابصار.

و خلاصة القول ان حقيقة الوجود الرابطى اذا لوحظت بوجه ينتزع منها عنوان الوجود رجع الى الوجود المحمولى^١، واذا لوحظت بوجه ينتزع منها الاتحاد الجزوى الاكلى المأخوذ لتعرف حال الموضوع مع المحمول فقد لوحظت فيه فقد خاص، والفقد هو العدم بعينه، وهو لا يشارك الوجود فى ذاتى، وكذا الفعلية التى تستتبعه وقد علمت هذا، ونفى الاشتراك الذاتى يلزم نفى الاشتراك العرضى، اذ الاشتراك فيه يتوقف على الاشتراك فى

١. فى «ن»: المحمول.

الذاتي والاصدق المفهوم الواحد على الامور المتباينة من كل جهة او من جهة انها متباينة و يلزم من ذلك انقلاب جهة التباين الى جهة الاتحاد، وهو كما ترى . فقد بان اطلاق الوجود على حقيقة الوجود الرابطة وحقيقة الوجود المحمولي ليس الا باشتراك في مجرد اللفظ . وفي الصورة الثالثة والرابعة يكون احدهما من سنخ المفاهيم و الماهيات و الآخر من سنخ الوجود او الملقق منه و من سنخ العدم . ولا يعقل اشتراك بين سنخ المفهوم بما هو سنخ المفهوم مع سنخ الوجود بما هو سنخ الوجود، و لامع سنخ العدم بما هو سنخ العدم، و ان كانت المفاهيم و الماهيات سواء كانت معقولات اولى و ثانية موجودة بالوجود و يحكم عليها باحكامه بالعرض و تدخل من جهة ذلك في باب الوجود و نظامه من جهة احكامه، كما ان الوجود يدخل في باب الماهيات من جهة احكامها و ذلك اتحاد قضية كل متحدين، حيث يصدق حكم كل واحد منهما على الآخر بلاشوب تجوز في الاسناد المصطلح في المباحث اللغوية و الالفاظ، و ان كان مع شوب تجوز بحسب مصطلح المقاصد العقلية الفلسفية، و هذا القدر من الدخول لاجل الاتحاد لا يلزم الاشتراك في ذاتي .

[١٨] رواية وجسارة

قال بعض البارعين من المتألهين - نور الله مضجعه - في تعليق له على شوارق الالهام مستدلاً على ذلك المطلب كلاماً بهذه العبارة: «والحق انه لا يوجد بينهما معنى مشترك ذاتي ولا عرضي، لان وجوده يستلزم كون النسبة من حيث انها نسبة موضوع له، هو انقلاب النسبة الى طرف النسبة وهو محال»^١ . ثم ما اردناه من كلامه الشريف .
ولعل احداً يناقش فيه بوجه:

الوجه الاول: انه بظاهره يدل على ان النسبة بل المعاني الآلية مطلقاً ليس يمكن لها اشتراك ذاتي ولا عرضي مع شيء من الاشياء، فان وجوده يلزم انقلاب النسبة الى طرف النسبة . والمعنى الآلي باطلاقه الى المعنى الغير الآلي، و تلك الملازمة المدعاة ليس له تبيان

١ . تعليق الآخوند محمد اسمعيل بن محمد سميع الاصفهاني المشتهر بواحد العين و درب كوشكي (من اكابر تلامذة الملا علي النوري و استناد الحكيم السبزواري، المتوفى ١٢٤٣) على شوارق الالهام . (الطبعة الحجرية، ١٣٠٥ق).

ولا في كلامه عليه بيان ولا برهان. فيتوجه اليه المنع بان تحقق القدر المشترك كتنقرر ذات الموضوع في الخارج وكذا قيام مبدء المحمول بها او انتزاعه عنها بمجرد لا يلزم فعلية الحمل. بل لما كان الوضع والحمل بحسب ظرف الاعتقاد، وطرف الاعتقاد هو الذهن، كانت فعلية الحمل مشروطة بإمكان حصول مبدء المحمول في الذهن مأخوذاً لا بشرط ليقبل الحمل. و اذا لم يكن لم يتحقق حمل فعلاً ولا قوة في حقيقة الوجود، كما ان الاشياء الماهوية التي لها هويات في الخارج مشتركة في حقيقة الوجود الخارجى ولا يتحقق حمل بين واحد من تلك الهويات وبينها اذ ليس يمكن تحقق تلك الحقيقة ذهنياً اذا الخارجية نفس ذاتها كما ان الذهنية عين الوجود الذهني، فتتحقق كل واحد منها في موطن الآخر يلزم انقلاب ذاته، بل امكان حصول مبدء المحمول ايضاً غير كاف في فعليته، بل يجب وان يحصل في الذهن فعلاً على وجه اللابشرطية، كما ان ماهية الانسان موجودة في افرادها و يمكن حصولها في الذهن. ولا تتحقق الحمل بمجرد ذلك بينها وبين افرادها، بل الحصول بالفعل في الذهن ايضاً لا يكفي فيها، بل يجب وان يحصل على وجه الاستقلال، فان المعانى الآلية ومفاهيم الادوات قد تحصل في الذهن بماهى كذلك فعلاً ولا يتحقق حمل بينها وبين غيرها. بل لا يمكن، لانها بماهى كذلك غير صالحة للمحمولية بل صلاحية المحمول ايضاً غير كافية. بل يجب وان يكون الموضوع ايضاً صالحاً للموضوعية بعد امكان حصوله وفعلية حصوله في الذهن. وخلاصة القول ان وجود القدر المشترك بين الوجود الرابطي و المحمولي انما يلزم انقلاب النسبة الى طرف النسبة اذا كان موجباً لكون النسبة بماهى نسبة موضوعة له بالفعل وهذا غير بين ولا مبين، بل المبين خلافه.

الوجه الثانى: انه لو تم ما ذكر لما جاز ان يتحقق قدر مشترك بين النسب الجزويه التي هى آلات و ادوات، ولا بينها وبين غيرها، مع ان تلك النسب مشتركة في مفهوم النسبة الجزئية الآلية ومشاركة مع جميع الآلات و الادوات في كونها آلات و ادوات، بل مع جميع المفاهيم في الفهمية، ومع جملة الموجودات حال وجودها في الذهن في الموجودية ومع كل الممكنات في الممكنية، بل مع كلية المعدومات حال عدمها في المعدومية بحسب حكم العقل المطابق لما عليه الامر في نفسه، وان لم يكن للمعدومات ذوات واقعية. وهذا المفاهيم اما ذاتيات لها باسرها و اما عرضيات لها كذلك او بالتفريق.

الوجه الثالث: لو كانت تلك الملازمة المدعاة صحيحة لما انعقد عقد محصور إيجابى أو سلبى. إذ انعقاد المحصورات يتوقف على عقد وضع وعقد حمل، و عنوان الموضوع فى عقد الوضع قدر مشترك بين افراده و ملحوظ معها بنسبة تقييدية، كما ان عنوان المحمول ايضاً فى العقود الايجابية الصادقة قدر مشترك بينها فى الواقع وفى مطلق العقود الايجابية بحسب اخذ العاقد و اعتباره، و ملحوظ معها بنسبة تامة خبرية. وعلى ما ذكر يلزم استلزام اعتبار عقد الوضع فى الموضوع لعقد الحمل فيه و اعتبار النسبة التقييدية فيه لاعتبار نسبة تامة خبرية بما هى نسبة تامة خبرية اى مفصلة، و اعتبارها كذلك فى عقد الحمل يمنع عن اعتبار نسبة تامة خبرية فى عقد الحمل، فان القضية بما هى قضية و كذا موضوعها بما هى موضوعها لا يصلح للموضوعية لمحمول من المحمولات فى ظرف انعقاد تلك القضية بما هى قضية اى ملحوظة مفصلة، ان صلحت لها لا بما هى قضية اى ملحوظة مجملة و كذا موضوعها لا بما هو موضوعها اى فى خارج ظرف انعقادها.

ولو قال قائل: ما اراد ذلك البارع المتأله الجليل باستلزام وجود القدر المشترك للحمل استلزامه لفعالية الحمل بل اراد استلزامه لصلاحيته، و مجرد الصلاحية كاف فى لزوم الانقلاب.

لقلنا فى جوابه: لو كان مراده ذلك لما امكنه الحكم بنفى القدر المشترك. فان هذا الحكم وارد على مصاديق مفهوم الوجود الرابطى، و تلك المصاديق الغير المحدودة ان كانت انفسها ملحوظة على التفصيل و موضوعة للحكم فمع الاغماض عن ان الانسان بما هو انسان لا يمكنه ملاحظة الامور الغير المحدودة، كذلك لزم انقلاب النسبة الى طرف النسبة و ان لم تكن كذلك، بل تكون ملحوظة على الاجمال و محكوماً عليها بألية ذلك المفهوم بكونه موضوعاً للحكم بحيث يسرى منه الحكم على مصاديقه، فيكون ذلك المفهوم ملحوظاً على وجه كلى فيكون قدراً مشتركاً صالحاً للمحمولية و يكون تلك المصاديق صالحة للموضوعية، اذ كل كلى محمول بالطبع و كل جزئى موضوع بالطبع.

وايضاً ذلك المفهوم اذا كان موضوعاً للحكم فيفقد الوضع باعتباره، و عقد الوضع يلازم صحة عقد الحمل بين عنوان الموضوع و مصاديقه ليسرى منه الحكم اجمالاً اليها بالفعل و تفصيلاً بقوة قريية من الفعل باخذ صغرى سهولة الحصول موضوعها من جزويات

عنوان الموضوع ومحمولها نفس هذا العنوان.

و ايضاً كل قضية يلزم صحة اخذ عكسها، وان كان كاذباً، واذا صحت صلاحية المحمولية لذلك المفهوم، والموضوعية لمصاديقه، لزم الانقلاب، ويلزم ايضا لو لم يكن الوجود الرابطى موضوعاً للحكم بل متعلقاً له. ويظهر وجهه بتأمل قليل.

و خلاصة القول ان ذلك الجليل البارع المتأله ان اراد باستلزام الحمل، الحمل بالفعل او بالقوة، ولكن بنظر تفصيلي، يتوجه الى كلامه المنع ولزوم ما قلناه، وان اراد منه صلاحية الحمل بنظر اجمالى فهو مسلم ومقبول، لكن لزوم انقلاب النسبة الى طرف النسبة غير مقبول، اذ ملاحظة الشيء بوجهه انما هي ملاحظة الوجه حقيقة و اصالة، وملاحظة ذى الوجه تبعاً؛ ويستبين من هذا ان المعانى الآلية اذا لوحظت حقيقة و اصالة فهي معانى حرفية؛ واذا لوحظت بوجه كلية حاكية عنها فهي معانى اسمية.

[١٩] رواية اخرى وجسارة

قال وحيد عصرنا وفريد دهرنا الحكيم العارف المتأله^١ - تغمده الله بغفرانه و رفع قدره فى عليا درجات جنانه - فى تعليق له فى هذا الموضوع من الاسفار الاربعة، على قول مصنفها الجليل - قدس سره - «على ان الحق ان الاتفاق بينهما فى مجرد اللفظ»^٢ كلاماً بهذه العبارة: «اذ لو كان الاتفاق فى معنى آخر حمل عليه فيلزم الانقلاب، ولعل مراده انه لما كان بينهما غاية التباعد كاد ان يكون كالمشترك اللفظي، كما مر نظيره فى اتصاف الماهية بالوجود، والا كان خلاف التحقيق الذى عنده و اشار اليه هي هنا ايضا بقوله «فى معانيها الذاتية» و اوضحنا غير مرة، كيف وهو - قدس سره - قد حقق فى هذا السفر ان الاتزاعيات و الاضافات و اعدام الملكات لها حظوظ من الوجود، وقال: بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء فى بحثهم عن المعقولات الثانية و الاعراض النسبية مع ان شأنهم البحث عن الاعيان الموجودة، فهو يقول بوجود الروابط و الاضافات بنحو النسبية و ان لم يوجد بنحو الظرفية و

١ . الحكيم هادى السبزواري قدس سره .

٢ . الاسفار، ج ١، ص ٧٩، الفصل التاسع من المنهج الاول من المرحلة الاولى من السفر الاول .

النفسية والاستقلال. كيف ولو لم تكن موجودة بهذا النحو لم يكن فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة كما لا يخفى، بل لو لم يكن هذا الوجود الرابطي الا في الذهن لكفى، اذا الوجود سنخ واحد، وان كان ذهنياً وخارجياً او في غاية الشدة ونهاية الضعف. والاولى ان يقال: كلامه في تخالف المفهومين بما هو مفهومان وبما هما كالماهيتين لذين الوجودين الرابط والمحمول^١، لان الوجودين لا جهة اتحاد بينهما اذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتفاق، فهو وجود آخر بنحو النسبية يلحق الوجود الناعتي للبياض بعد تماميته، فانك اولاً تنصدي لاثبات عينية البياض مثلاً وانه من الطبايع الموجودة في العين، فتقعد عقداً هلياً بسيطاً. ثم بعد ما فرغت من ذلك تنصدي لان له وجوداً رابطاً للعلاج مثلاً يلحق البياض بالنحو المذكور او يلحق وجود جسم العلاج، وهذا الالحاق تارة بالمحمول وتارة بالموضوع انما هو بالاعتبار^٢. «تم ما اردنا نقله من كلامه الشريف. و عليك بالتأمل فيه بعد تذكر ما اسلفناه لك معتكفاً في مسجد الانصاف منحرفاً عن طريق الاعتساف.

[٢٠] وهم وتنبيه

قد يتوهم امكان ارجاع النزاع الى مجرد اللفظ، اذ يمكن لاحد ان يقول: من قال بالاختلاف النوعي بينهما يريد بالوجود المحمولي مصداقه وبالوجود الرابطي مفهومه الذي هو من المفاهيم الانتزاعية. ومن قال بالاتفاق بينهما يريد بالاول ايضاً مفهومه اذ هما من سنخ واحد هو المفهوم الانتزاعي. وهذا الاختلاف لا ينافي الاتفاق النوعي في حقيقة الوجود، فان الاتفاق في الحقيقة لا ينافي اختلاف درجة منها للمفهوم المنتزع من درجة اخرى منه. وهذا ارجاع بعيد. فانه ارجاع للاتفاق الذاتي النوعي الى الاتفاق في عرض عام. وقد سبق ان لمفهوم الوجود المحمولي اختلاف ذاتي مع مفهوم الوجود الرابطي. ولوجود مثل هذا التوجيه في البيانات وتوسع^٣ التأويل في العبارات بان يحمل النوع على العرض العام، لا يمكن ارجاع جل المشاجرات بل كلها الى مجرد اللفظ.

١. في الاسفار المطبوعة: لذينك الوجودين الرابط والمعلول. والصحيح: المحمول.

٢. السبزواري، تعليقة على الاسفار، ج ١، ص ٨٠.

٣. في «ن»: يوسع.

[٢١] المشاجرة الثانية^١

فى ان الوجود الرابطى بالمعنى السابق ذكره هل يتحقق فى الهليات البسيطة او ينحصر فى المركبة منها . فان اراد المتخاصمون بالوجود الرابطى مفهوم الاتحاد الجزوى الآلى و بالهليات البسيطة القضايا الحاصلة منها فى ظرف الاعتقاد، فالحق انه متحقق فيها ايضاً فان النسبة الحكمية بهذا المعنى متحقق فى كل حكم بسيط او مركب . ولا فرق بينهما من تلك الجهة، بل الفرق فيما يطابق الحكم فيهما فان مطابق الحكم فى البسيط ثبوت الموضوع بنفس ذات المحمول، فيكون المحمول نفس ثبوت الموضوع، وفى المركبات ثبوت المحمول للموضوع، فيكون للموضوع ذات اخرى، وكذا المحمول . ويكون الثانى ثابتاً للاول بشبوت واحد لهما، يتعلق بكل واحد منهما بالذات او بكل واحد بالعرض او بالتفريق . فيكون فى مطابق البسائط شئ، و وجوده فى نفسه، وفى مطابق المركبات شئ و شئ، و وجوده لهما هو بعينه وجود الشئ الثانى للشئ الاول . ووجه تسمية البسائط على ذلك بالبسائط تحقق امرين فيما يطابقها . فهى بسائط بالنسبة الى المركبات لتحقيق امور ثلث فيما يطابقها . ولذلك يتحقق فرق آخر بينها، وهو ان النسبة الحكمية فى البسائط يحكى عما هو مبدء المحمول فى البسائط، وفى المركبات عن امر آخر وان ارادوا بهما ما يطابق النسبة الحكمية والقضايا فالحق اختصاصه بالمركبات، فان ما به اتحاد المحمول مع الموضوع هو نفس مبدء المحمول فى البسائط، وفى المركبات امر آخر هو الوجود المتعلق بهما كما وصفناه . وان اراد المعترفون الاول والمنكرون الثانى فلانزع بينهم الا فى مجرد اللفظ . هذا فى نظر الاحتمال . و صدر اعظم الفلاسفة عين موضوع التشاجر فى الثانى، اذ صرح بالنفى فى كلامه الذى نقلناه . ولنعم ما قيل:

اذ قالت حذام، فصدقوها فان القول ما قالت حذام^٢

١ . مر المشاجرة الاولى تحت الرقم ١٧ .

٢ . حذام: علم لامرأة فى الجاهلية يضرب بها المثل فى صدق الحديث، قال احمد بن محمد بن عبدربه الاندلسى فى العقد الفريد (كتاب الجوهر فى الامثال، فى بحث صدق الحديث): ومنه قولهم: القول ما قالت حذام . وهى امرأة لجيم بن صعب، ولد حنيفة وعجل، ابنى لجيم، وفيها قال: اذا قالت حذام... (ج ٣، ص ١٨، تحقيق عبد المجيد الترحينى، بيروت، ١٤٠٤ ق).

[٢٢] ظلمة وانارة

و لعلك تقول: تحقق الوجود الرابطى فى الهليات البسيطة بحسب ما يطبقها يلزم وجوداً فى الواقع للماهيات سوى الحصص التى قال بها الذاهبين الى اعتباريته و اصاله الماهيات.

فنقول: ذلك الوجود ان لم يكن ثابتاً للماهية فى الاعيان لم تكن هى موجودة، وان كان، فيحكم القاعدة الفرعية التى اورثتها الاسلاف من اعظم الفلاسفة لكرامة نفوسهم و شرافتها، و حكمت بها الاخلاف منهم لصراحة عقولهم و بدايتها؛ وهى ان ثبوت شئ لشيء فرع على ثبوت المثبت له، لها ثبوت قبل ثبوته لها، و الثبوت هو الوجود بعينه، فالثبوت الثانى هو ايضاً وجود ما، فيعود الكلام اليه وهكذا، فان عاد الامر فى شئ من المراتب الى ثبوت مقدم بحسب الاخذ و الوضع لزم الدور، وان ذهب لا الى نهاية لزم التسلسل.

فان خطر هذا ببالك، فاعلم انه لو تم ما ذكرت لما كان للوجود فرد ايضاً من الافراد التى سميت بالحصص، اذ لا اختصاص له بكون الوجود ذا فرد حقيقى، اذا العبرة فى لزوم الدور و التسلسل بالانصاف، لا بكون الصفة غنية منضمة الى الموصوف فى ظرف الانصاف، اذ لا يلزم صدق المشتق قيامها بموصوفها كذلك، بل قد يكون قيامها به قياماً انتزاعياً كما مضى.

بل ورود الاشكال على اعتبارية الوجود اسهل، و الجواب عنه اشكل. فانه لو كان اصيلاً لكان متحداً مع الماهية نحواً من الاتحاد. فلا يتحقق الانصاف الا بعد تحليل المتحددين، فلا تغاير بينهما الا فى ظرف القوة العمالة المحللة و معنى الانصاف و مناطه هو ثبوت شئ لشيء وهذا لا يتصور فى خارج ظرف التحليل لتحقيق الاتحاد. و اما فيه فلها انصاف به لكن لا بنفسه التى بها هى موجودة فى الاعيان التى هى خارج ظرف التحليل و الاعتبار. وهى مقدمة على ذلك المفهوم باتحاده بفرد من الوجود الحقيقى فلا يلزم دور ولا تسلسل.

و اما لو كان اعتبارياً فلا اتحاد له مع الماهية فى العين، اذ ليس فيها سوى المسمى

بالماهية، لكنه ينتزع عنها اما بذاتها او بحيثية تعليلية، ويحمل عليها فيكون وصفاً لها. و مناطق انتزاعه عنها ومفاد حمله عليها ومصادق اتصافها به ليس الانفس تقررها بذاتها او بجعل جاعل اياها جعلاً بسيطاً. فهي في اي ظرف كانت وتقررت، واقعياً كان او اعتبارياً، يكون لها كون مصدرى اعتبارى. فالدور او التسلسل لازم.

ولا تنوهم ان الحصص امور اعتبارية فينقطع آحاد السلسلة بانقطاع الاعتبار، اذ مجرى الكلام في اتصاف الماهية بالوجود في الاعيان، فيجب تقدمها عليه مع عزل النظر عن الاعتبار بل المعتبر. فلو انقطعت لانقطعت في الاعيان. فلم تكن الماهية موجودة فيها. وهذا خرق الفرض.

و ذكر التسلسل انما هو في جلي من النظر، واما في دقيقه فاللازم منحصر في الدور. بل الدور ايضاً كذلك فان الوجود المطلق على تلك الطريقة مفهوم كلى وحدته وحدة غير عديدة فلا يتكرر. بل كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت اليه فهو هو. و انما يتخصص ويتخصص بالاضافة الى الماهيات المخصوصة. و كل واحدة منها ايضاً وحدتها كوحدة غير قابلة للتكرر. فليست للخصوصية الحاصلة بتلك الاضافة الا وحدة كوحدة الطرفين، اذ لا يختلف النسبة من دون اختلاف شئ من طرفيها. فاذا لو تقدمت الماهية بوجودها على وجودها لم يلزم دور بحسب المعنى المصطلح المتعارف، بل ذلك تقدم الشئ على نفسه ابتداءً من دون استلزام دور، فان الدور المصطلح هو توقف شئ على شئ آخر بحيث يستلزم توقف الشئ على نفسه الملازم لتقدمه عليها كتوقف «آ» على «ب» و «ب» على «آ» لا كتوقف «آ» على نفسه ابتداءً. و من ذلك يستدلون في ابطاله بكونه مستلزماً لتوقف الشئ على نفسه الملازم لتقدمه عليها.

و خلاصة القول: ان مدار اللزوم في الشرطية انما هو حمل الوجود على الماهية و اتصافها به ولا يتضح هذا بكون اثر الجاعل بالذات بذات هو الوجود، ولا بكونه الماهية، ولا بكونه اتصافها به، على خلافهم في مسألة الجعل، ولا بكون الماهية متقررة بذاتها و الوجود اعتبارياً، ولا بعكس ذلك على خلافهم في مسألة التقرر، اذ الماهية على اي حال من هذه متصفة بالوجود ويقال عليها انها موجودة. و مبنى السؤال على توهم اختصاص الاتصاف بالصفات الانضمامية و كون الوجود على اصلته من تلك الصفات. وهذا جواب نقضى.

و اما الجواب الحلى فنقول: الوجود اذا بنى على اصلته كان مصداقاً لحمل الموجود عليه بذاته بلا حيثية تقييدية يعتبر منه من جهة كونه مصداقاً لحمله، وان احتاج بعض الوجودات فى ذلك الى حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحمل بما هو مصداق الحمل ليتقرر بها ذات الموضوع التى هى فرد من الوجود فيحمل عليها مفهوم المحمول الذى هو معنى الموجود بلا اعتبار حيثية اخرى معها فى كونها مصداقاً له. فان الماهيات التى توجد بها فانها لا يصدق عليها فى ذاتها معنى الموجود، بل ليست هى فى ذاتها الا ذاتها ذاتياتها. فصدق الموجود عليها انما هو فى مرتبة اخيرة من مرتبة ذاتها هى مرتبة من الواقع وتلك المرتبة الواقعية لا تكون جهة من سنخ العدم. اذ العدم لا يكون مبدء لصدق الموجود، ولا من سنخ الماهية، اذ الكلام يعود اليها، فيكون جهة اخرى تقابل الماهية والعدم، هو المقصود من الموجود. فاذن الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة به.

فنقول: الوجود الموصوف بهذه الصفة يجب وان يتحد مع الماهية عيناً، اتحاداً بالذات مع ما بالعرض، فيصدق عليها عنوان الموجود صدقاً واحداً، فيكون احدهما موضوعاً له بالذات والآخر بالعرض، لا صدقين فيكون كل واحد منهما مصداقاً له بحياله، فيكون موضوعاً له بالذات، فيلزم خرق الفرض. ففى الاعيان شئ واحد فيه جهتان من سنخين: سنخ الوجود و سنخ الماهية، والاول موجود بالذات والثانى موجود بالعرض، وهذا قريب من الاوليات، بعد تحقيق المراد من الماهية و المقصود من الوجود.

[٢٣]

ولتمام الاستبانة نقول لو لم يكن للوجود فرد فى الواقع خارج عن سنخ المعانى و الماهيات، فاما ان ينتزع مفهومه عن مرتبة ذات الماهية، فيكون صدق مفهوم الموجود عليها بحسب امر هو ذاتها، او داخلياً فى ذاتها فيكون اعتبار الوجود فيها الذى هو مبدء صدق الموجود كاعتبار الانسانية فى الانسان او الحيوانية فيه، فيكون صدق الموجود عليها من قبيل صدق الذاتى بمعنى ما ليس بخارج، فيكون مناط صدقه عليها قيام المبدء بها قياماً اعتبارياً. وهذا خرق للفرض. فان المفروض ماهية لها ذاتى سوى مفهوم الموجود كالانسان. واما ان ينتزع عن مرتبة متأخرة من مرتبة ذاتها وتلك المرتبة لها قيام بالماهية

البنية لا يتصحح الحمل . فاما ان يقوم لها قياماً انتزاعياً واما ان يقوم بها قياماً انضمامياً . وعلى اى حال من هذين فتلك المرتبة المنتزعة منها ان كانت حصة منه فتكون تلك الحصة قائمة بالماهية خارج عن مفهومها فيحتاج الى امر به يقوم ويكون مصداقاً لمفهوم القائم بالذات صدقاً شائعاً . ولا يصح مفهوم القيام لذلك فانه ايضاً كذلك كساير المعانى لا يكون مصداقاً لمفهوم لاقائم بالذات صدقاً شائعاً ، بل هو نفس مفهوم القيام حملاً اولياً بعد اعتبار مغايرة ما . فيكون هناك امر هو القائم بالذات بالماهية خارج عن سنخ المفاهيم فى ذاته، وكذا عن العدم، فان العدم المطلق ليس له مرتبة فى الواقع، لا باعتبار الاضافة والتعلق بالاشياء واقعية، فلا يكون قائماً بالذات بها، بل امر خارج عنه، فيكون من سنخ الوجود اى مصداقاً لمفهوم الوجود بالذات، مع كونه خارجاً فى ذاته عن سنخ ذلك المفهوم، اذ لا يعقل شئ خارج عن تلك الثلاثة .

ونقول ايضاً: لو لم يكن مصداق لهذا المفهوم بالذات وفى مرتبة ذاته مع كونه موجوداً لكان صدق الموجود عليه بحسب مرتبة متأخرة عن ذاته هى مرتبة قيام مبدء مفهوم الموجود . والكلام فى قيام هذا المبدء به هو الكلام فى قيام المبدء المفروض اولاً وهكذا . فيجب وان يكون فى الواقع امر هو مصداق لمفهوم الموجود بالذات، ومصداق كل مشتق بالذات هو نفس المبدء فهو مصداق الوجود بالذات . فللوجود فرد فى العين سوى الحصص التى اعتبروها . وهذا هو القول باصالة الوجود بالمعنى الاول وهو كونه ذا فرد بحسب الواقع و متكثرأبتكثر الموضوعات، قبلاً لمن زعم ان افراده منحصرة فى الحصص التى يعتبرها المعبرون .

فنقول: هذا الفرد من الوجود الذى وصنفناه بانه مصداق لمعنى الموجود بالذات طارد لعدم الماهية بالذات فانه نقيضه بالذات وليس شأن الماهية ذلك . والجاعل اذا جعلها فمجرد جعل ذاتها الماهوية لا يكفى فى طردها للعدم بالذات بل يجب وان يجعلها بحيث يطردها للعدم وتلك الحيشية هى الوجود . فاذن ذلك الفرد موجود بالذات و طارد للعدم بذاته . فنقول: ما يكون هذا حاله يكون عين الماهية فى الخارج اى الخارج عن ظرف

الاعتبار والتحليل، اذ لو لم يكن كذلك، لم يخل حاله من ان يكون جزء من الماهية او الماهية جزء منه او يكون عارضاً لها قائماً بها قيام الصفة الانضمامية لموصوفها او الماهية عارضة له كذلك او يكونان صفتين لموصوف واحد او موصوفين بصفة واحدة او يكون عارضاً لها متحداً معها تابعاً لها في التقرر او الماهية عارضة له كذلك. وهذه كلها فاسدة سوى الاخيرة الذي هو مطلوبنا.

اما الاول والثاني والثالث والرابع فلاستلزامها كون الماهية حاصلة الوجود قبل وجود نفسها، فان حصول الجزء بما هو جزء قبل حصول الكل بما هو كل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف في ظرف الاتصاف وهذا الوجود المقدم في اعتبار الجزويه او الموصوفية ان كان عين الوجود الذي هو وجود الكل او الصفة، لزم تقدم الشيء على نفسه و تكرر وجود شيء واحد بعينه وان كان غيره فالمفروض وجود الماهية لا يخلو مما ذكر من الاحتمالات فيعود الكلام اليه.

وهكذا فان كان في شيء من المراتب المتأخرة مرتبة عين مرتبة من المراتب المتقدمة لزم تقدم الشيء على نفسه. وان لم يكن فان استلزم مرتبة متأخرة لمرتبة متقدمة لزم الدور وان لم يستلزم مرتبة الا مرتبة متأخرة عنه من دون وقوف في حد بل مع ذهاب لا الى نهاية لزم التسلسل وهو باطل بما ابطلوه في مقامه. ومع عزل النظر عن بطلانه لزم خرق الفرض اما من جهة عدم انتهاء الامر الى وجود توجد به الماهية، فلا يكون موجوداً ما فرض موجوداً؛ او من جهة انتهاء السلسلة لانحصارها بين حاصرين، الماهية والوجود، فلا يكون ما فرض متسلسلاً لا الى نهاية ما فرض كذلك؛ او من جهة استلزامه لوجود لا يكون كلاً ولا جزءاً ولا صفة ولا موصوفاً، اذ قيام جميع الوجودات بالماهية او قيام الماهية بها او دخول جميعها بالماهية او دخول الماهية في جميعها بحيث لا يخرج شيء منها عن الاحصاء، يستلزم وجوداً غير قائم بالماهية او غير معروض لها او غير داخل فيها او غير داخله فيه الماهية، والا لم يكن جميعاً ما فرضناه جميعاً.

واما الخامس والسادس: فلما علمت ان الماهية لا يكون لها قيام بالذات بل بالوجود، وكذا لا يكون مقاماً لصفة الابه، فلو كانت صفة لموصوف او موصوفاً لصفة بنفس الوجود الذي فرض انه ايضاً قائم بهذا الموصوف او مقام لتلك الصفة لم يكن هناك صفتان [و] موصوفان، بل

صفة واحدة قائمة بموصوف واحد، او موصوف هو مقام لصفتين، وان لم يكن صفة ولا موصوفة به بل لوجود امر آخر يعود الكلام اليه شبيه ما تقدم.

و اما السابع، فهو وان كان ملازماً لما هو مقصودنا من هذا البيان من الاتحاد، ولكنه باطل من جهة فرض الوجود فيه تابعاً للماهية في التقرر. فان المراد من التقرر المتبوع ان كان تقراراً وجودياً فقد علمت فيما مضى ان الفرد الثابت للوجود موجود بذاته طارداً لعدم بنفسه و الماهية ليست بتلك الحالة و الصفة. وان كان تقراراً ماهوياً فلم يكن اعتباره مغايراً لاعتبار ذات الماهية و ذاتياتها. فتقدم تقررهما على تقرر الوجود ليس له معنى محصل، الا ان ذاتياتها و ذاتها مقدمة عليه. فان كانت ذاتها مقدمة عليه بنفسها فتكون ذاتها بعينها هذا المفهوم. وهذا خرق للفرض. وان كانت متقدمة عليه بحسب مرتبة متأخرة، فان كانت تلك المرتبة ماهية اخرى يعود اليه الترديد ويلزم ما لزم على الشق الاول منه و يحتاج الى اعتبار ماهية اخرى على الشق الثاني منه وهكذا؛ وان كانت وجوداً فمع عزل النظر عن كونه تقدماً بحسب التقرر الوجودي وهو خرق للفرض.

نقول: ان كان هذا الوجود هو الوجود المفروض اولاً لزم تقدمها على وجودها بنفس هذا الوجود وان كان غيره فيعود الكلام اليه وهكذا. فان رجعت مرتبة من المتأخرات الى مرتبة من المتقدمات لزم الدور و الا لزم التسلسل. ومع غض النظر عن كونه محالاً فالسؤال باق في تقدم الماهية على جميع آحاده الغير المتناهية وهكذا، فيتحقق سلاسل غير متناهية، ولا تقف في حد يثبت للماهية التقدم ولا يكون للسؤال فيه مجال. فاذن تقدم تقرر الماهية على الوجود لا محصل له.

فالوجود متقدم عليها في التقرر وهو متقرر بالذات و في مرتبة ذاته، و الا يحتاج الى مرتبة متأخرة، و يعود الكلام اليها. و كونه متقراً بذاته لا يلزم كون هذا المفهوم في مرتبة ذاته، فان هذا لازم اذا كان المصداق بالذات و المفهوم الصادق عليه كلاهما من سنخ المفهوم. و فرد الوجود ليس من سنخه فلا يتحقق في مرتبة ذاته الا حيثية التقرر التي هي عين الوجود. وهذا هو القول باصالة الوجود بالمعنى الثاني قبلاً لمن قال بكونه ذا فرد و متكثرأً بتكثر الموضوعات تابعاً لها في التقرر. فاذن قد استبان كون الثامن من الاحتمالات حقاً و هو ان الوجود موجود بذاته متقرر بنفسه متحد مع الماهية في الاعيان، و الماهية تابعة

له في الموجودية والتقرر وسائر احكامه و عوارضه التي هي له بالذات .
 ويلزم ايضاً على الاحتمال الاول خلاف ما حققه اعظم الفلاسفة بالبراهين القويمة
 من كون الوجود زائداً على الماهية بمعنى انه ليس عينها ولا جزء لها . وعلى الاحتمال الثاني
 خلاف ما تقرر في مدارك الالهيين من بساطة كل هوية وجودية . ولنا برهان خاص عليه
 حررناه في بعض المحركات .^١ وهو ان الوجود ليس يجوز ان ينحل الى ابعاض ، لانه موجود
 بذاته ، وسائر الاشياء المخالفة له في نسخها وتجوهرها موجودة به . فلو انحل الى ابعاض
 لما حلت تلك الابعاض عن كونها كلها وجوداً أو عدماً أو ماهية له بالتفريق ، فان كان جميعها
 او بعض منها عدماً أو ماهية ، لم يصدق على المجموع الذي هو الوجود انه موجود بذاته بقول
 مطلق ، بل يصدق عليه انه باطل في ذاته ، والنظر الى جميع ذاتياته طارد للوجود كذلك ، او
 يصدق عليه انه ليس بموجود ولا بمعدوم كذلك . او يصدق عليه انه باطل في ذاته طارد
 للوجود بنفسه بالنظر الى بعض من ابعاضه . وليس بموجود ولا بمعدوم بالنظر [الى] بعض
 آخر وان كان جميعها او بعض منها وجوداً . فمع غرض النظر عما يلزم على الاخير من عدم
 كون الوجود موجوداً بذاته بقول مطلق لم يصدق على المجموع انه وجود واحد . بل اما ان
 يصدق عليه انه وجودان او وجودات او ان فيه من الوجود ومن غير الوجود . وعلى اى حال
 فالكلام فيها هو من الوجود عائد فيجب وان ينتهي الامر الى وجود واحد هو موجود بذاته
 بقول مطلق ولا يكون هذا بكونه بسيطاً . فكل هوية وجودية بسيطة . و تمام ذاته و حقيقته انه
 موجود بذاته طارد للعدم بنفسه .

ويتوجه هذا البرهان الى هذا الموضوع بنحو العموم ؛ وعلى نهج الاجمال بالحكم عليه
 بهذا الحكم الواحد الثابت له بحسب مرتبة ذاته ، يتفطن من له لطف قريحة ان الهويات الوجودية
 مشتركة في سنخ واحد يعبر عنه بانه موجود بذاته ، طارد للعدم بذاته ، او ما يساوق هذين بحسب
 مفاده ، والا فيجب ان يوضع تلك الهويات ويفرز كل واحدة منها ويستعلم حالها ويستكشف
 فيحكم عليها بما يؤدى اليه البرهان او الضرورة . فلولوجودات سنخ واحد ، تمام حقيقته

١ . مراده اصول الحكم في شرح اثولوجيا ، لم اعثر على نسخة من هذا الاثر القيم الى الآن ، قال في رسالتي في مباحث الحمل
 «... بساطة كل هوية وجودية ولنا برهان مخصوص عليه قد ذكرناه في اصول الحكم وهو ان...»

الموجودية بذاتها. فالاشياء الخارجة عنه موجودة به فتكون متحدة معه والالم تكن موجودة به، بل بسنخ آخر. ومن اجل ذلك ترى الوجود المحمول في الهليات البسيطة مطلقاً عن الدلالة على خصوص هوية وجودية، بل الخصوصية يطلب عن النظر في الموضوع وحده، فاذا قيل الانسان موجود والفرس موجود، فمدلول المحمول بما هو محمول فيهما واحد وهو الموجودية على الاطلاق وخصوصية الوجود وحده انما هي مدلولة لعنوان الموضوع.

[٢٤] استبانة عقلية

فقد بان من تلك البيانات ان الوجود حقيقة بقول مطلق هو ما يحكى عنه بمفهوم التحقق على الاطلاق، وهذا بحسب النظر الاول الوارد عليه. وبمفهوم تحقق الماهية في الاشياء التي هي ذوات الماهيات وهذا بحسب النظر الثاني. وبمفهوم تحقق الانسان في السثال، وهذا بحسب النظر الثالث، فاذن مفاد الهليات البسيطة انما هو تحقق نفس الاشياء التي هي موضوعاتها لا تحقق اشياء اخرى يغيرها، وثبوتها لها. وهذا خارج عن مفاد القاعدة الفرعية [التي] مفاده ناظر الى الهليات المركبة وهو ثبوت شئ لشيء. مع انه على ما علمت من اصالة الوجود، اتحاد الماهية به عيناً يتم البيان لو اخذنا مفاد حمل الوجود مفاد الهليات المركبة بان يراد به ثبوت مفهوم الوجود للماهية، فانه ثابت لها باتحادها بفر دحقيقى من الوجود وهو المعتبر في جانب الموضوع، والمحمول هو مفهوم الوجود بمعنى ماثبت له مفهوم الوجود لا ماثبت له حقيقة الوجود، فلا دور ولا تسلسل.

[٢٥] وهم وتنبية

ويستبين من هذا ان القاعدة الكلية باقية بعمومها ولا استثناء عنها، كما فعله الخطيب الرازى،^١ فاستثنى ثبوت الوجود للماهيات عنها. لا يحتاج الى تأويل الفرعية بالاستلزام، بل تغيير القاعدة كما فعله البارع الجليل المحقق الدواني^٢ ظهر رسمه.

١. فخر الدين الرازى، المباحث الشرقية، الكتاب الاول في الامور العامة، الباب الاول في الوجود، راجع الاسفار، ج ١، صص ٤٣-٤٤ وحاشية السبزواري في هذا الموضوع.

٢. المحقق الدواني، الحاشية على التجريد. (مخطوط لم يطبع الى الآن) راجع شوارق الالهام للفيض اللاهيجي، المسئلة الحادية والثلاثون، ص ١٢٥.

[٢٦] وهم وإشارة

ولو قال قائل: ان من شرط استحالة كون الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين كون النسبة بين ما فرض حاصراً وبين الامور الواقعة في الوسط بعينها النسبة التي بين تلك الامور. فان كان الترتيب بينهما من جهة اعداد بعض لبعض وجب ان يكون ما فرض حاصراً ايضاً معداً بالقياس اليها، وان كان من جهة الايجاب لزم ان يكون ذلك الحاصر ايضاً كذلك بالنسبة اليها وعلى هذا القياس. و الماهية على ما فرضت ليست كذلك فانها قابلة لوجودها و الوجودات المفروضة في السلسلة ليس بعضها قابلاً لبعض. فاذن نسبة الماهية الى السلسلة هي النسبة الواقعة بين الآحاد.

لقلنا في جوابه: ان ذلك الاشتراط و ان اورثته اعظم الحكماء الاسلاف، و لكن اخلافهم اختلفوا فيه و اشتبه الامر في المقصود منه على من سلمه و صدقه منهم. و لكن فانكره الحكيم البارع المحقق مصطفى الحكماء الملا مصطفى القميشي^١ قدس سره على ما نقل عنه تلميذه الفاضل الكامل المدقق الملا احمد اليزدي في شرحه على رسالة المشاعر^٢ من مصنفات صدر اعظم الحكماء - قدس الله اسراره - ولكن

١. ن: انقش. الآخوند الملا مصطفى القميشي مصطفى الحكماء (م ١٢١٥ ق) استاد الملا احمد بن محمد ابراهيم الاردكاني.

٢. «فيه بحث، لما قيل في موضعه من ان من شرط استحالة كون المتناهي محصوراً بين حاصرين اي ما فرض حاصراً يجب ان يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلاً، ان كان الترتيب بينها باعتبار كون بعضها معداً لبعض آخر يجب ان يكون ما فرض حاصراً ايضاً كذلك بالنسبة الى تلك الامور و ان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر ايضاً كذلك بالقياس اليها و على هذا القياس، و الماهية على هذا التقدير بالنسبة الى الوجودات ليست كذلك و لان الماهية قابلة لوجوداتها و تلك الوجودات ليست قابلة بعضها لبعض.

و قال الاستاد في دفع هذا اليراد عن المصنف بان هذا الاشتراط غير صحيح بل لا فرق بين صورة تحقق هذا الشرط و بين صورة عدمه في الاستحالة و نظر المصنف الى هذا في هذا المقام. اقول: بل الفرق ظاهر، و في صورة تحقق هذا الشرط يكون الحاصر داخلين في السلسلة معتبرين في اجزاء السلسلة فيلزم انقطاع السلسلة بهما فيلزم تنافي ما فرض غير متناه بخلاف ما اذا لم يتحقق الشرط فان ما فرض حاصراً لا يكون داخل في السلسلة معتبراً في اجزائها فلا يلزم انقطاع السلسلة فلا يلزم المحذور المذكور، مثلاً لو فرض ان الحاصر فاعل للسلسلة و تلك السلسلة بعضها معه لبعض، يكون الحاصر خارجاً عنها مقارناً مع كل جزء منها، فمن اين يلزم المحذور، فتبصر. «(الملا احمد اليزدي) المشاعر، (الطبعة الحجرية، ١٣١٥ ق) المطبوع مع ترجمة المشاعر بالفارسية لغلام حسين الآهني، (تهران، ١٣٦١ ش، مولی) بلام رقم الصفحات، ذيل قوله (استلزامه لا تحصار ما لا يتناهي بين حاصرين اي الوجود و الماهية) في «الاشراق الحكمي» في المشعر الخامس.

هذا الناقل الجليل صدقه و حمله على ما بيناه. و كذا صدقه و حمله على ذلك فخر الحكماء المعاصرين المترقى بمدارج الحق و اليقين استنادا و سندنا الحاج محمد جعفر اللاهيجي في شرحه على الرسالة المذكورة.^١ لكن معتقدنا ان مقصود اولئك الاعاظم من تلك الكلمة الموروثة ان ما فرض حاصراً لسلسلة يجب و ان يكون واقعا في طريق ذهابها بحيث يبتدئ منه او ينتهي اليه. فلو فرض ان النسبة بين آحاد السلسلة هي العلية الاعدادية، و فرض حاصرها فاعل الكل لما كان ما فرض حاصراً لها بحاصر، اذ فاعل كلها بما هو كذلك ليس واقعاً في طريق ذهابها لا من جهة الابتداء و لا من جهة الانتهاء، فانه خارج عنها محيط بها. لان وجوده اتم و اكمل من وجودها. فلا يكون بدواً للسلسلة و لاحتمالها، و لا مرتبة له يتعين بها في ساير مراتب آحادها بل نسبته الى كلها نسبة واحدة لاحاطته بها و ارتفاعها عن درجاتها و كذلك لو فرض قابل الكل، فانه بما هو كذلك، مرتبته في الوجود اضعف من مرتبة وجودها، اذ القابل بما هو قابل انزل وجوداً من وجود المقبول، لان المقبول غايته و كماله، و الغاية اشرف من ذى الغاية، و الكمال اتم من المستكمل. فالقابل خارج عن صقع وجود المقبول، فنسبة قابل الكل الى جميع الآحاد نسبة واحدة.

و اما اذا كان الحاصر واقعاً في مرتبة آحاد السلسلة حاصلاً في طريق ذهابها و سلوكها في الطول لكان حاصراً لها البتة. و ان لم يكن نسبتها الى آحادها كنسبة بعضها الى بعض، و الامر في الماهية و الوجود انما هو على تلك الحال. و ما حمله عليه هذان الجليلان^٢ - شرف الله نفسيهما - محصله فرض التناهي في نفس السلسلة المفروضة غير متناهية، لا اعتبار امر يستلزم تناهيهما قهراً من دون اعتبار جديد كان يفرض ماهية لها وجود قائم بها عيناً فيتولد من هذا الوجود وجودات الى غير النهاية ذاهبة الى جانب الماهية المفروضة. فان هذا الفرض كان لذهاب السلسلة الى غير النهاية و كونها محصورة بين حاصرين. فان احد

١. شرح رسالة المشاعر لملا محمد جعفر اللاهيجي، مع تعليقات السيد جلال الدين الآشتياني، (مشهد، ١٣٤٣ ش) صص ١٢٦-١٢٧: قوله «الانحصار ما لا يتناهي بين حاصرين اي الوجود و الماهية» كلام ظاهري و ليس شيء في الواقع لان الماهية ليست من السلسلة و لا تحدد بها السلسلة كما هو مبين في مقامه فتذكر.

٢. مصطفى الحكماء و محمد جعفر اللاهيجي في الحاشية و شرح رسالة المشاعر لصدر المتألهين.

الحاصرین خارج عن آحاد السلسلة مفروض كالأخر قبل تحقق السلسلة وان كان الآخر غير خارج عنها. فيوجب لاجل ذلك عدم تنهايتها لتناهيها. واما لو كان كلاهما داخلين في السلسلة فالحاصر الذي تذهب اليه السلسلة لا يتحقق الا بفرض جديد هو فرض واحد من الآحاد^١ به تقف السلسلة ولا يذهب فيصير حاصراً.

[٢٧] ضلالة^٢ وهداية

وان رجع القائل ويقول: استلزام السلسلة لوجود غير متصف بالصفات التي يستلزم ذهاب الآحاد انما يتم لو كان لمجموع السلسلة وجود غير وجودات آحادها. وللمنع فيه مجال، بل المحقق خلافه، اذ تلك الوجودات المتباينة كيف يمكن ان توجد بوجود واحد، والا لكان للوجود وجود زائد، فلا يكون موجوداً بذاته. وهذا خلاف ما ثبت بالبرهان. اللهم الا ان تتحول تلك الوجودات اليه تحول كثرة وجودية الى وحدة وجودية، هي جهة كمالها وتمامها. واذن لا يكون آحاد ولا سلسلة، وهذا ابطال لما هو المفروض.

قلنا في جوابه: ان ذلك ليس بلازم، فان الفرق ثابت بين الحكم على كل واحد من آحاد السلسلة على التفصيل، بان ينظر اليه على نحو الجزوية والشخصية بحيث يحصل من الحكم عليه عقد شخص و بين الحكم على كل واحد منها على الاجمال، بان ينظر اليها على نحو الكلية والعموم بعنوان اجمال حاك عن الجميع بحيث يحصل من الحكم عليها عقد كلي. ففي الصورة الاولى يجب وان يوزع الآحاد ويوضع واحداً واحداً وينظر الى واحد واحد منها ويحكم عليه بانه مثلاً عارض للماهية، فلا ينتهي الامر عند ذلك الى حد ولا الى نهاية ولا يمكن الحكم على المجموع بانه عارض او غير عارض او مستلزم لوجود غير عارض وغير معروض، الا اذا كان للمجموع وجود واحد يكون الحكم باعتباره او يكون السلسلة متناهية فينتهي الى وجود اخير يحكم عليه بانه كذا. واما الصورة الثانية فذلك الوضع والنظر غير لازم بل يكفي في الحكم على آحاد السلسلة النظر اليها من حيث انها

١. في «ن»: من الاحاد اخرابه.

٢. في «ن»: ضلالته.

آحاد السلسلة او بعنوان واحد آخر فيحكم عليها بان كل واحد منها بحيث لا يخرج منها شيء ولا يشذ عارض مثلاً للماهية او معروض لها ثم يحكم على الماهية بان لها وجوداً غير عارض او غير معروض نظراً الى ان وجود العارض بعد وجود المعروض ووجود المعروض قبل وجود العارض .

[٢٨] وهم وازالة

لو توهم متوهم ويقول: قد سلمت عند بيانك وجه الاشكالية كون الوجود صفة، حيث قررت ان المناطق في توجه الاشكال انما هو كونه صفة سواء كان اصيلاً أم اعتبارياً وزيقت التخصيص في القاعدة و كذا تبديلها الى الاستلزام و ابقيتها على عمومها، فاذن القاعدة عندك جارية في الوجود ولات حين مناص؛

لازلناه بان ما ذكرناه ليس تسليماً، لكون الوجود صفة على الاغلاق، بل قررنا مناطق توجه الاشكال كونه صفة، فان كان صفة على الاطلاق سواء كان اصيلاً أم اعتبارياً فیتوجه الاشكال على حمله على الاطلاق. وما سلمنا ذلك فيه بل زيفنا كونه صفة على اصلته، حيث ابطلنا صغرى قياس الاشكال. واستبان من تضاعيف ما بيناه ان المقصود من الصفة في القاعدة ما لا تكون نفس ثبوت الموصوف، والقاعدة ايضاً ناطقة بهذا، اذ صريح مفادها ان ثبوت الصفة للموضوع فرع ثبوته فهي ناطقة بكون الموصوف ثابتاً بنفس الصفة. فالصفة الثابت بها الموصوف والموصوف الثابت بالصفة لا يشملهما القاعدة.

[٢٩] هدم ودعامة

لو قال قائل: ما بينت الجواب عن الاشكال عليه من خروج الوجود عن القاعدة مفهوم بنفس مفادها، فان المقصود من قولهم «ثبوت الشيء لشيء» ليس هو العروض فقط. فان حمل الذاتيات ايضاً داخل فيها وفاقاً وليس لها عروض، فان الذاتى بذاته و ثبوته مقدم على ذى الذاتى، فيكون المقصود الثبوت الاعم من العروض، وهو لا يخلو من ان يراد به النسبة الحكمية الايجابية بحسب نفس تقرر ما فى ظرف انعقاد العقد او بحسب تقرر ما يحكى هى عنه وهو ثبوت المبدء وذلك على اى الحالين يشمل الوجود والام ينعقد قضية الماهية

موجودة، فقد بان ان القاعدة ناطقة بدخول الوجود تحتها.

والجواب: ان الثبوت المضاف مأخوذ في القاعدة على وجه يشمل ثبوت الذاتيات والعرضيات ويصدق على الوجود ولكن الشيء المضاف اليه يخصص القاعدة بغير الوجود فانه من حيث هو وجود ليس بشيء من الاشياء بل هو من تلك الحيشية تحقق الاشياء فيقابلها ولا يدخل في زمرتها وان دخل فيها وصدق عليه مفهوم الشيء اذا اخذنا من تلك الحيشية بل من جهة مفهومه الحاصل في العقل لا من جهة ان هذا المفهوم حكاية عنه وآلة لملاحظته، اذ بهذه الجهة لا حكم لمفهومه الا لحكمه، فيكون مفهومه ايضاً تحقق الاشياء اذ لا حكم للحكاية وللاله بما هي حكاية وآلة الا حكم المحكى عنه وذى الآلة بل من جهة ان ذلك المفهوم ملحوظ بنفسه حاصل في العقل مع عزل النظر عما يحكى عنه وهو من هذه الجهة ليس وجود الشيء بل هو شيء له وجود.

و خلاصة القول: ان هذا المفهوم لو حصل في العقل وجعل حكاية عن وجود الشيء في الواقع بحيث يكون الحكم عليه حكماً على المحكى عنه فلا ثبوت لشيء^١ من الاشياء بل هو نفس ثبوت الاشياء ولا ثبوت له زائداً على ذاته بل هو ثابت بذاته والاشياء التي غير ثابتة به. وقد علمت في ماضى ان ثبوت الاشياء لا ينفك عنها حتى يمكن ان يقال ان له ثبوتاً لها، ولو حصل في العقل ولم يحصل حكاية بل نظر اليه من حيث انه معنى من المعاني فله ثبوت لما يتصف به من الاشياء. ويستبين من هذا ان مفاد القاعدة بالنظر الى الشيء المضاف اليه الثبوت لا يشمل الوجود لانه من حيث هو وجود ليس بشيء ولو اخذ الشيء بالمعنى الاعم مما يقابل الوجود كما قالوا الشيء اما ماهية او وجود فجعلوه منضمّاً الى شيئية ماهوية وشيئية وجودية لقلنا ان مفاد القاعدة يخصص الشيء فيها بالشيئية الماهوية، فان الوجود لا ثبوت له لشيء بل هو متحد مع ما هو ثبوت له، فمفاد القاعدة مخصوص بالهلية المركبة فاذا كان مفادها ان الهلية المركبة انما هي بعد الهلية البسيطة، والقاعدة عبارة اخرى عن هذه القضية.

[٣٠] وهم وتحصيل

ويمكن السائل ان يقول، اليس قولك الماهية موجودة عقداً من العقود، و كل عقد فله

١. ن: فلا ثبوت له شيء.

ثلاثة اركان: ذات الموضوع ومفهوم المحمول وثبوته للموضوع. وجملة القول انه لا بد وان يكون فيه نسبة حكمية وهى ثبوت شىء لشىء فكيف تقول ان فى ذلك العقد ليس الا ثبوت شىء لاثبوت شىء لشىء فهو ايضا مندرج تحت تلك القاعدة الموروثة.

وجوابه: ان ذلك انما هو بحسب تفصيل اجزاء العقد واعتبار الاجزاء فى ظرف انعقاده لا بحسب مصداقه الخارج عن هذا الظرف الذى هو مفاده المحكى عنه لصورة مفهوم حكمه الحاصلة فى ذلك الظرف. فلو قال قائل «زيد زيد» لكان هذا القول من حيث مفهومه ومن جهة انه حكم بين امرين متغايرين ولو بحسب الاخذ والاعتبار مشتملاً على اركان ثلاث هى الطرفان والرابطة. وليس الكلام فيه، انما الكلام فى مصداق الحكم ومفاده.

ومن اجل ذلك تريهم يقولون ان السالبة البسيطة يساوى الموجبة المحصلة بحسب ظرف الحكم ومقر تحصيله اذ سلب شىء عن شىء يوجب ايضاً ثبوت المسلوب عنه فى ظرف الحكم، كما ان اثبات شىء لشىء يستلزم ثبوت المثبت له فيه. ويقولون ايضاً ان تلك السالبة اعم من تلك الموجبة بحسب استدعاء وجود الموضوع بحسب خارج ظرف العقد والحكم، وهذا الخارج انما هو ظرف ما يطابقه فيجعلون عموم السلب بحسب هذا الخارج. فان للموجبة فيه ذلك الاستدعاء وليس للسالبة ويعلمون ذلك بان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت المثبت له.

فنقول: العقود يختلف حال بعضها مع بعض بحسب مصداق الحكم ومفاده:

فمنها ما لا يستدعى الا تقرر ذات الموضوع تقررأما هوياً، وان كان التقرر الماهوى لا ينفك عن التقرر الوجودى لا فى الخارج ولا فى الذهن، اذ مصداق الحمل فيه ليس الا مرتبة تقررها الماهوى، مثل ان تقول: «الانسان انسان» او تقول: «الانسان حيوان ناطق» اذ ليس مفادها الا وجدان الشىء لنفسه المجملة كالاول والمفصلة كالثانى وجداناً ماهوياً.

ومنها ما يستدعى تقررها الماهوى والوجودى كليهما، مثل ان تقول: «الانسان ناطق او حيوان»، اذ مفادهما ليس الا اتحاد ذات الموضوع مع ماهية مفهوم المحمول بلا اعتبار تغاير الا بحسب التقدم والتأخر بحسب الاخذ فى ظرف الحكم كما فى حمل الشىء على نفسه مثل مثال الاول للقسم الاول، او مع تغاير اعتبارى زائد على التغاير الذى هو بحسب الاخذ فقط كالاجمال والتفصيل، مثل المثال الثانى له. بل مفادها ان ذات الموضوع متحد مع مفهوم

المحمول في الوجود، فيستدعى تقرر ذات الموضوع ومفهوم المحمول ووجوداً يكون به اتحادهما. لكن لما كان مفهوم المحمول من ذاتيات الموضوع فما استدعى الا تقرر ماهية الموضوع ووجودها وحمل الوجود على الماهية يشترك هذا القسم في هذا الاستدعاء، اذ ليس فيه الا استدعاء تقرر ذات الموضوع ووجودها. ويفترق عنه بان تقرر ذات الموضوع فيه تقررأ وجودياً انما هو بنفس مبدء المحمول وهو نفس ما به اتحاد الطرفين. فما به الاتحاد فيه حقيقة احد الطرفين وهو الوجود بخلافه، فان تقررهما فيه وجوداً ليس بمبدء المحمول، بل بامر خارج عنها وعنه، فاذن المحمول اذا كان نفس الوجود لم يحتج في ارتباطه الى الموضوع الى امر آخر يرتبط به اليه.

ومنها ما يستدعى التقرر الماهوى لذات الموضوع وكذا المبدء المحمول: والتقرر الوجودى لهما بنحو الاتحاد بوجود زائد عليها كما في حمل العرضيات. فقد حصل من هذا التفصيل ان جهة الاتحاد في العقود الحاصلة بالحمل الصناعى ليس الا الوجود، فلو حمل غير الوجود على الشئ لاحتيج الى الوجود ليصح به الربط بينهما، ولو حمل الوجود لما احتاج الى شئ آخر يرتبط به والا لكان للوجود وجود.^١

١. ن: «ولقد وفقت للاقدام والاتمام والمباشرة لطبع هذه النسخة الشريفة الانيقة اقل الراصدين في الحقائق اللابئية الحاج الشيخ احمد الشيرازى رفع الله عن سماء همم غيم العيوب والمخازى، سنة ١٣٦٥ هـ. ق.».

رسالة في مباحث الحمل

بسم الله الرحمن الرحيم^١

[١] تمهيدات وتأصيلات

نسبة كل مفهوم الى مفهوم آخر هو موضوع له، اما بوجود «فى» مثل ان يقال: البياض فى الجسم؛ واما بتوسيط كلمة «ذو» او كلمة «له» بين هو هو، مثل ان يقال: فلان ذو مال، او المؤلف هو له مؤلف. ويقال لها «الحمل الاشتقاقى»؛ واما بقول «على» ويقال لها «حمل المواطة» وهو الاتحاد بين الموضوع والمحمول، بحيث يمكن ان يقال بان هذا هو ذاك، او هو هو. وذلك يفيد اعطاء الاسم والحد.

فقد حصل من ذلك، ان مفهوماً ما، اذا لم يصح حمله على مفهوم آخر بنفسه، بل يفتقر ذلك الى توسط اشتقاقه، مثل ان يجعل القيام، قائماً ثم يحمل على زيد، او الى توسط كلمة

١. ن: (قبل البسملة) «مخفى نماناد كه اين نسخه شريفة «مباحث الحمل» للعالم الفاضل و التحرير الكامل وحيد عصره و فريد دهره قطب العلماء و السالكين و قدوة الحكماء و المتألهين كنز الفلسفة و بحر المعرفة المرحوم المغفور المبرور آفا على المدرس اعلى الله فى العالين مقامه و رفع فى الجنان مكانه، نسخه اى است كه تا اين زمان در اين مسئله كسى تحقيق صحيحى ننموده و تدقيق نظرى نكرده، لهذا اين داعى در صدد طبع او بر آمد و از نسخه اصل به خط شريف مصنف (ره) كه هنوز از مسوده به مبيضة نياورده بودند، نقل نموده شد، و الحمد لله، و انا العبد فضل الله الالهى [الاشتيانى]. ان الذين يتلون كتاب الله و اقاموا الصلوة و انفقوا مآرز قناهم سرأ و علانية يرجون تجارة لن تبور ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله انه غفور شكور [فاطر / ٢٩]، سنة ١٣١٣ [هـ.ق.].»

أخرى مثل «ذو» أو «له» مثل أن يدخل عليه «ذو» ويقال: زيد هو ذو قيام، أو زيد هو له القيام، فذلك هو «الحمل الاشتقاقي». وإن صح حمله عليه بنفسه، من دون توسط شيء ما، أصلاً فهو «حمل المؤاطاة»^١. وهذا، هو تمام السر في إعطائه اسم المحمول، وحده الموضوع. والاشبه، أن قول الحمل عليهما بمجرد اشتراك الاسم^٢، إذ لا جامع قريب بينهما، ليكون الاشتراك، بحسب المعنى.

[٢] تحديد

وهذا الأخير، حقيقة الحكم بكون المتغيرين في نحو من انحاء لحاظ العقل، تغيراً اعتبارياً بحسب المفهوم، أو حقيقياً بحسبه، متحدين في نحو آخر من لحاظ العقل، بحسب المفهوم، أو بحسب نحو من انحاء الوجود، اتحاداً بالذات أو بالعرض، فاذن هذا الأخير، قسمان:

الاول: اتحاد المتغيرين في المفهوم - بحسب اعتبار العقل وعمله في المفهوم - فمورد التغير والاتحاد فيه، إنما هو نفس المفهوم، لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود. وهذا هو المسمى «بالحمل الاولى الذاتي» لكونه بلا واسطة الوجود^٣، ولأنه أولى الصدق أو الكذب، لا بمعنى أن ما هو أولى الصدق أو الكذب، بحسب نفس مفهومى حاشيتي الحمل، بما هو حمل، لا يكون إلا من هذا الحمل، لمكان الاوليات في الحمل، بمعنى آخر. ولا بمعنى أن هذا الحمل، لا يكون الا احدهما، اذمنه، ما لا يكون اولياً صدقه ولا

١. ن. و. ش: الحمل المؤاطاة.

٢. هامش ن: «لأحد أن يقول أن الحمل هو اتحاد ما به الهوية وهي اعم من الحمل الاشتقاقي وحمل المؤاطاة، غاية الامر انهما نوعان منهما متميزان بتوسط في وتوسط على ولا يشترط في الاشتراك المعنوي وجود الجامع القريب بين المشتركين بل يكفي فيه مطلق الجامع بينهم، نعم لا يكفي فيه الامور العامة، فافهم.» [١٢]

٣. هامش ن: «تعقيب ذلك التعميم يدل على كونه قيداً لما عقبه به وحيث يختص ذلك التعميم بالحمل الشائع الصناعي وليس يختص به، لأن قولنا الانسان حيوان هو الحمل الاولى الذاتي، لأن ملاك الحمل الشائع هو كون الموضوع فرداً للمحمول ومناطق فردية الموضوع للمحمول هو الوجود خارجي الذي به يترتب على المندرج آثار الطبيعة المندرج فيها فلا يكون طبيعة الانسان من حيث نفسها فرداً للمحمول ولأن حيث الوجود الذهني، فلذلك يجب أن ينصرف التعميم عن ظاهره وتعميمه فيه ليشمل الحمل الاولى في المفهوم الذاتي ايضاً... وهذا هو المصرح به في كلام صدر المتألهين قدس سره فليتأمل.» [١٢]

كذبه، كحمل الحيوان الناطق على الانسان بهذا الحمل، قبل تصويره بكنهه من طريق اكتسابه. ولانه لا يكون الا في الذاتى بالمعنى الاعم، المفسر بما لا يكون خارجاً عن حقيقة الشئ سواء كان ذاتياً بالمعنى الاخص، وهو الداخل في حقيقة الشئ، المنحصر في الجنس و الفصل، اولاً، بل يكون نفس حقيقته كالنوع.

الثاني: اتحاد المتغايرين بحسب المفهوم تغيراً حقيقياً، في نحو من انحاء الوجود، بان يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود، كما يقتصر في الاول على الاتحاد في المفهوم، و هى المسمى «بالحمل الشائع» و «بالحمل التمعارف» و «بالحمل الثانوى العرضى» و «بالحمل الصناعى» لكونه شائعاً ومتعارفاً عند ارباب الصناعات. و لكونه متحققاً في العرضيات^٢. وتأخره عن الحمل الاولى. و يقال لهذا الحمل، «الحمل بالذات» ان كان المحمول من ذاتيات الموضوع، «و الحمل بالعرض» ان كان من عرضياته^٣.

[٣] وهم وتحصيل

قال بعض سادات افاضل المدققين، عند تحصيله حقيقة الحمل الاولى، ما حاصله هو: «ان حمل شئ على شئ بالحمل الاولى، انما يعنى به، ان الموضوع هو بعينه أخذ محمولاً، على ان يتكرر ادراك شئ واحد بتكرر الالتفات اليه، من دون تكرار في المدرك و الملتفت اليه، اصلاً و لو بالاعتبار»^٤ انتهى تدقيقه بحاصله.

و تأبى الضرورة الفطرية ان يصدق بمثل ذلك، و ان كان هذا السيد السند قدس سره واقعاً في مخمصة تجويزه. فان الحمل و الوضع، من عوارض المدرك، لا من صفات

١. هامش ن: «دليل آخر، عطف على قوله لكونه» [١٢]

٢. هامش ن: «ويمكن ان يكون وجه تسميته بالحمل الثانوى العرضى كون ما فيه الاتحاد هو الوجود و هو عرضى بالقياس الى الماهية، فليتأمل» [١٢]

٣. هامش ن: «حمل شئ على شئ اما ان يكون فاقد الواسطة اولاً، و الاول هو الحمل بالذات و الثانى هو الحمل بالعرض، و ذلك قد يتحقق في الحمل الذاتى الاول و قد يتحقق في الحمل الصناعى الثانوى، و ما قلناه من ان معنى ما بالذات انعدام الواسطة و تحققها ليس بمفقود في عبائره... فمطلق الحمل له تقسيمات فقد تنقسم الى الحمل بالمواظاة و بالاشتقاق و قد ينقسم الى الحمل الاولى الذاتى و الشائع الصناعى، و قد ينقسم الى الحمل بالذات و الحمل بالعرض، فعلى هذا لا وجه يبقى لاختصاص ذينك القسمين بالحمل الشائع فتبصرو لا تغفل» [١٢].

٤. السيد السند صدر الدين الدشتكى الشيرازى، له حاشية كبيرة على شرح التجريد للقوشجى، و حاشية على شرح القطبى للرسالة الشمسية، و حاشية على شرح المطالع؛ لم يطبع آثاره الى الآن.

الادراك. فالמושوع فى كل قضية، وكذا المحمول، انما هو الامر المدرك، لانحو الادراك المتعلق به، فكيف يجوز عاقل تحقق الحمل بالوحدة الصرفة فى الامر المدرك؟ بل انما هو بوحدة ما، واثنينية ما فيه. فتغاير الادراك مع وحدة المدرك لا يصحح الحمل. كيف وهو يقتضى نسبة فى البين، والنسبة لا يعقل الا بين اثنين، بضرورة العقل والوجدان. ثم، كيف يمكن ان يتعلق بشئ واحد بحسب الذات والاعتبار ادراكا كان منبعثان من نفس واحدة، فى زمان واحد، ليكون لشئ واحد فى حال واحدة صورتان؟ لا اظنك فى تردد من ذلك. فاذن يجب ان تزول احدى صورتين، وتحصل الاخرى. فليس الا ادراك واحد منبعث عن نفس واحدة متعلق بمدرك واحد فى زمان واحد. وعند ذلك الاتحاد، لا يجوز عاقل ان يتعلق النسبة.

ولعلك تقول: هذا الحمل، انما تحققه مفتقر الى تغاير اعتبارى، وهذا التغاير، لا يجب ان يكون بتكرير فى الادراك، ليلزم من انتفاءه، انتفاء الحمل من رأسه. بل يجوز ان يتحقق بتكرير الالتفات الى شئ واحد بعينه. وذلك ليس بعزيز، كما ترى فى التاكيدات اللفظية، مثل ان تقول: جائنى زيد زيد. ومثل ذلك الكلام فى قولك: زيد زيدو الانسان انسان. فصحة امثال هذه، انما هى بتكرير الالتفات الى شئ واحد. اما ترى ما ثبت فى مدارك المحققين من الميزانيين، ان الحكم على العنوان بالذات، وعلى الافراد بالعرض. ففى ذلك المثال، قد حكم على عنوان الانسان الملتفت اليه اولاً، بانه الانسان^١ الذى تعلق الالتفات به ثانياً، فاذن التغاير بتكرير الالتفات يكفى فى تحقق النسبة وليس يلزم تكرّر الصورة كما ظننته والصورة الواحدة من جهة تعلق الالتفاتين بها، يكون تصورين. فان التصور على اطلاقه، اعم من الالتفات. و اذا تعدد الخاص، يجب ان يتعدد العام.

و الجواب: ان تكرير الالتفاتين من نفس واحدة، فى زمان واحد كتكرير الادراكين فاسد بالضرورة. و الالتفات الواحد المتعلق بصورة واحدة ذاتاً واعتباراً لا يصحح الحمل المستلزم لتعقل النسبة. كما انه اذا تعاقب التفاتان على صورة واحدة ايضاً لا يصححه، فاذن ذلك لا يوجب تغايراً فى المدرك، ليتصور النسبة التى يقضى اثنين. ولو جوز العقل تعقل

النسبة بين صورة تكررت بعينها، فلا يجوز تعقلها بين صورة واحدة لا تكرر فيها، بل في الالتفات المتعلق بها، مع ان تكرر الصورة الواحدة ايضاً لا يوجب تغايراً مصححاً لتعقل النسبة، ولو نزلنا عن ذلك وقلنا بجواز تعلق الالتفاتين الى شئ واحد لما كان مجرد ذلك كافياً في تعقل النسبة المقتضية لطرفين يفرض لاحدهما النسبة بالقياس الى الآخر.

ثم التاكيد اللفظي، ليس يوجب التفاتين الى معنى واحد، في زمان واحد اجتماعاً أو تعاقباً، بل انما يوجب تصوير المعنى الواحد بلفظ واحد مكرراً. فالتكرار، انما هو في اللفظ، دون المعنى ودون الالتفات اليه. و التغاير في المثالين المذكورين ليس بتكرر الالتفات فقط، من دون تغاير في المدرك بوجه من الوجوه. فاما اين يكون معنى قولك: زيد زيد، ان زيدا الملتفت اليه بهذا الالتفات، هو زيد الملتفت اليه بذلك الالتفات، او زيد على الاطلاق، من دون تقييد، او غير ذلك من وجوه التغاير. والا، لكان الحمل حملاً للشئ على نفسه، على نحو ما هو فاسد بضرورة من الوجدان، من دون تجشم البرهان.

[٤] تفصيل و تنقيح

قد اشتهر ان معنى الحمل، هو ان المتغايرين مفهوماً متحدان ذاتاً. والسيد السند - قدس سره - قد ابطال ذلك واصرف في ابطاله. فقال ما حاصله هو: «ان حمل الشئ على نفسه، ضروري، والقول بعدم جوازه - سواء كان بالايجاب او بالسلب نظراً الى امتناع تعقل النسبة هناك - كلام خال عن التحصيل، اذ قد عرفت ان في تعقلها يكفي تكرار الالتفات بالقياس الى شئ واحد، فاذن التغاير بحسب المفهوم غير واجب، وقد صرح الشيخ في مواضع من كتاب «الشفاء» بإمكان حمل الجزئي الحقيقي على نفسه^١. ومفهومه نفس ذاته، من دون تغاير.

ثم لو كان الحمل هو الحكم باتحاد الذاتين اعني ما صدق عليه - على ما فسر به - لم يصح ما اشتهر بين المتأخرين من ان المراد من الموضوع الافراد، ومن المحمول المفهوم. فان كليهما سواء على هذا التفسير. بل الحمل الايجابي عبارة عن الحكم باتحاد

١. شيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء، المنطق والالهيات.

المتغايرين، بحسب الاعتبار والملاحظة. سواء كان التغير في المفهوم، اولم يكن. بان هذا، ذلك بحسب الواقع. والاتحاد المذكور، قد يكون في الوجود الخارجى، وقد يكون في الوجود ذهنى، وقد يكون فى كليهما. مثال الاول: الانسان حيوان. ومثال الثانى: العنقاء شىء. ومثال الثالث: الكيفية شىء^١. انتهى حاصل كلامه.

ولا اظن بقطانتك، التصديق بامثال تلك الدقايق التى صدرت منه قدس سره. فان الشئ الواحد بالوحدة الصرفة، من دون شوب كثرة فيه ولو باعتبار العقل وعمله، كيف يمكن ان يعقل فيه نسبة؟ والتغير بحسب الادراك، لا يوجب كثرة فى المدرك. وهو نفسه ايضا معترف بذلك، كما هو صريح بياناته وتدقيقاته، اذ عند تعلق ادراكين الى شئ واحد، انما المدرك هو الامر المتعلق لهما، ولا كثرة فيه، واما هما فليسا بمدركين، الا اذا التفت العقل اليهما، وعند ذلك لا يكون مدرك واحد قد تعلق به ادراكان، بل مدر كان قد تعلق بهما ادراكان. وما ذكره من ضرورة حمل الشئ على نفسه انما هو فى ما اذا كان الحمل معقولا، مثل ان يحمل الشئ المأخوذ باعتبار، على نفسه مأخوذاً باعتبار آخر. فيحكم على شئ واحد قد تكرر فى حاشيتى الحمل، فالسواد سواد انما يعقل لو اريد منه ان السواد الذى ادركته اولاً، هو السواد الذى ادركته ثانياً، وان السواد الذى لاحظته، هو السواد من دون اعتبار الملاحظة فى طرف المحمول. فيكون مفاد الحمل، اتحاد الموضوع والمحمول فى نفس الامر المكرر فى الطرفين. اذ قد جعل تكرر الادراك حيشية تقييدية، يتكرر بحسبها المدرك، فلا يلحظ تعدد الامن تلك الجهة. وهذا، هو الذى يقال: انه ضرب متصور من حمل الشئ على نفسه وانه ضرورى. وليس الامر بتلك المثابة لو اريد اتحادهما فى الخارج. اذ هذا الاتحاد، انما يقتضى وجود السواد فى الخارج، نظراً الى اقتضاء صدق الموجبة الخارجية وجود الموضوع فى الخارج، فالحكم بهذا الاتحاد، انما هو بعد العلم بوجود السواد وحمل الوجود على السواد بحسب الخارج، حمل غير ضرورى ومفيد. فما يتوقف عليه، وهو حمل السواد على نفسه، كذلك بطريق اولى، واما الذى تصوره السيد و ظن انه مما يعقل من حمل الشئ على نفسه وانه ضرورى، فعدم كونه معقولا ضرورى عند كل عاقل.

١. السيد السند صدر الدين الدشتكى الشيرازى، الشرح الكبير على شرح التجريد للقوشجى، مخطوط لم يطبع الى الآن.

ثم الوجود الذى هو مناط الاتحاد فى الحمل المتعارف، ليس وجود الموضوع، كما يشعر به كلام هذا السيد الجليل - شرف الله نفسه - حيث قسم الاتحاد بحسبه، وان كان اصل التقسيم صحيحاً، وقد ذكرنا فى اصول الحكم، حيث قلنا فيه - عند بياننا عينية الوجود فى الواجب تعالى -:

«ان الذى يستفاد من الحمل الثانوى، هو الاتحاد فى الوجود، لكن هذا الوجود ليس الوجود على اطلاقه، بل انما هو الوجود الخارجى للمحمول، فان موضوعات صناعة الميزان، يمتنع ان يتحقق فى خارج عقولنا او عقول المبادئ العالية بوجودنا، اذهى المعقولات الثانوية المستعملة فى تلك الصناعة، وهى محمولة على الاشياء بذلك الحمل، كما يقال: الانسان نوع، والحيوان جنس، وكل واحد منهما كلى، مع ان وجود الانسان والحيوان فى العقل وجود ذهنى، ووجود النوع والجنس والكلى وجود خارجى»^١

واما تجويز الشيخ حمل الجزئى الحقيقى على نفسه، فليس بسند لما رامه من الحمل، بل الشيخ يريد من هذا التجويز مورداً يعتبر فيه تغاير فى نفس الجزئى الحقيقى، ولو باعتبار من العقل وعمله، او يعتبر فى طرف المحمول مفهوم المسمى، مثل ان يعنى بقولك: زيد زيد، ان زيداً هو مسمى هذا اللفظ.

ولو قال قائل: النسبة المعقولة بين الموضوع والمحمول، هو نحو من الاتحاد، والاتحاد ليس يقتضى التغاير، بل انما يدل على ان الطرفين واحد، والمذكور فى السنة الجمهور، من ان الحكم فى القضايا بثبوت المحمول للموضوع، ليس مقصوداً فى القضايا المفهوم^٢ منها، بل انما ذلك بعد ملاحظة العقل واعتباره مبدء المحمول.

فالجواب: ان الفرق ثابت بين الوحدة والاتحاد. وما ظننته مقتضى الاتحاد ليس بمقتضاه، بل انما مقتضاه اثينية ما ووحدة ما. واذ حكم فى القضية، باتحاد الطرفين ذاتاً او وجوداً، فقد حكم بان ذينك الاثنيين - بحسب الذات او بحسب الاعتبار - لهما جهة واحدة هى الوجود، او نفس المفهوم من ذات الطرفين.

١. اصول الحكم فى شرح اثولوجيا. لم اعثر على نسخة من هذا الاثر الشريف الى الآن. استند المصنفه عليه ونقل منه عبارات فى هذه الرسالة وفى تعليقاته على شرح الهداية الاثرية دفعات متعددة. راجع المجلد الثالث من هذه المجموعة.

٢. ن و ش: مفهوماً.

واما المذكور في السنة الجمهور، فهو ايضاً مفاد الحمل^١ في الهليات المركبة، وان لم يكن منطوقاً له.

واما ما اشتهر من المتأخرين - وهو المذكور في كلام القدماء ايضاً من اعتبار المصداق في طرف الموضوع، والمفهوم في طرف المحمول - فليس ينافي تفسير الحمل بالاتحاد بحسب المصداق. فان ذلك، انما هو في القضايا المحصورة والمهملة، وفي تلك القضايا، يتصور عنوان الموضوع على انه آلة وحكاية لملاحظة الاشخاص المندرجة تحتها تحقيقاً، كما في الخارجيات، او بحسب ملاحظة العقل تلك الاشخاص محكياً عنها، كما في الخارجيات، او بحسب ملاحظة العقل تلك الاشخاص محكياً عنها، كما في الحقيقيات. و يتصور عنوان المحمول، من دون ملاحظته كذلك. ومن اجل ذلك، كانوا يقولون بذلك المشهور. نعم، تفسير الذات المذكورة في تعريف الحمل باطلاقه بالمصداق، يوجب تخصيص المعرف ببعض انواعه، بل المقصود من الذات، الامر الاعم من ذات الشيء بحسب مهيته، ومن ذاته بحسب وجوده.

وان لجّ لاج وقال: اليس الاثنان انما يحصل بوضع الوحدة مرتين؟ لانه من العدد والعدد انما تحصل حقيقته، من تكرر الوحدة. فليس ينقبض العقل من ان يحصل حاشيتي الحمل من اخذ معنى واحد كالانسان اوزيد مرتين. وهذا القدر كاف في تصحيح الحمل كونه ذاتسبة تعقل في البين.

فيقال: الانسان انسان، وزيد زيد. من دون تغاير في المفهوم المدرك.

فجوابه: ان العدد، انما تحصل حقيقته، من تكرر نفس الوحدة وحقيقتها، لا من تكرر وحدة واحدة. وكيف يتكرر وحدة بعينها، من دون تغاير ليحصل منها شيء متكرر في ذاته، بل كثرة في نفسه هو العدد؟ فتكرر ادراك وحدة واحدة، لا يوجب حصول الاثنين. اذ لا يصير بذلك الوحدة الواحدة، وحدتين. فكذلك تكرر الادراك في معنى واحد كالانسان، لا يوجب تكثرأفيه، ولا تغايراً حتى يعقل البين. وكيف يعقل النسبة، حيث لا بين ولا اثنين؟

١. هامش ن: الفرق ثابت بين مفاد القضية ومنطوقها، فان الاول يتحقق في ظرف انعقادها وهو عاء امتياز اجزائها كل عن الاخر، والثاني في ظرف مطابقتها. فلا تغفل ولا تكن من الغافلين. [١٢]

[٥] فضيلة

ثم العجب - كل العجب - من هذا السيد السند الاجل - شرف الله نفسه - كيف اشتبه عليه الامر في تحقيق حقيقة الحمل بهذا المعنى؟ مع انه ممن يدرج نفسه مع علماء الحقائق، ويسير مع حملة عرش التحقيق. وان الاحق بشأنه وجلالته ان يقال في حقه: هل سمعت بمحقق الحقائق؟ وهل تعرفت حقيقته؟ بهذا السيد الجليل، هو هو بعينه.

ولم يشتبه على علماء اللسان، ولم يذهلوا عن ادراكه ونيل حقيقته. وقد افصحت به كلمة برعة منهم. قال الشيخ البارع الماهر عبدالقاهر في «دلائل الاعجاز» كلاماً، تلخيصه: «ان الخبر المعروف باللام، قد يراد به العهد، كقولك: زيد المنطلق. لمن علم انه كان الانطلاق، ولم يعلم انه ممن كان، وقديراد به حصر مفهومه في المبتداء، على انه لم يحصل لغيره اصلاً، او على الكمال كقولك: زيد الشجاع. وقديراد به ظهور اتصاف المبتدأ، وانه مسلم الاتصاف به معروف بذلك، لا ينكر ولا يشك فيه مثل قول حسان:

وان سنام المجد من آل هاشم بنو بنت مخزوم والدك العبد
اراد ان يثبت له العبودية ثم يجعله ظاهر الامر فيها، معروفاً بها. وقديراد به معنى آخر دقيق، لا يظهر الا للمتأمل المتدرب، مثل ان تقول: هو البطل المحامي. فانك لا تريد عهداً ولا حصر جنس البطل عليه مبالغة ولا ظهور اتصاف. بل تريد ان تقول لصاحبك: هل سمعت بالبطل المحامي؟ وهل تصورت حقيقته ماهي؟ فان كنت قد اخطت بكنهه خبراً، فعليك بفلان، واشدد به يدك، فهو ضالتك، وعنده بغيتك. وطريقته طريقة قولك: هل سمعت بالاسد؟ وهل تعرفت^١ ماهو؟ فان كنت تعرفه، فزيد هو هو بعينه، ولا حقيقة له ورائه^٢.

وقال بعض من تأخر عنه وسبق اللاحقين في علوم اللسان: «المسند المعروف بلام الجنس، قد يقصد به: تارة حصره في المسند اليه، اما حقيقة او ادعاء. نحو: زيد الامير. اذا انحصرت الامارة فيه، او كان كاملاً فيها، كأنه قيل: زيد كل الامير. ويقصد اخرى، ان المبتدأ، هو عين ذلك الجنس ومتحد به. لا ان مفهوم ذلك الجنس، امر مغاير له منحصر فيه باحد

١. في دلائل الاعجاز: وهل تعرف.

٢. عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز (الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٦٠م) الصفحة ١٢٧، مع تصرف وتلخيص.

الوجهين. فهذا معنى آخر للخبر المعروف بلام الجنس غير الحصر.^١
وقال صاحب الكشف في قوله جل من قائل «و أولئك هم المفلحون»^٢: «ان معنى التعريف، في «المفلحون» الدلالة على ان المتقين، هم الذين ان حصلت لهم صفة المفلحين، وتحققوا ما هم^٣، و تصوروا بصورتهم الحقيقية، فهم هم، لا يعدون تلك الحقيقة^٤.»
وقال الفاضل الفايق المحقق التفتازاني، في قول ابي النجم:

انا ابو النجم وشعري شعري لله دري ما احس صدى
ينام عيني وفؤادي يسرى مع العفاريث بارض قفر
«انه متأول بحذف المضاف، باعتبار حالين، اى شعري الآن، مثل شعري في ما كان، اى المشهور والمعروف بالصفات الكاملة. وليس هذا، بل لازم في كل ما اتحد فيه لفظ المبتدأ والخبر - على ما توهمه بعضهم - اذ لا حاجة اليه، في نحو قولنا: زيد شجاع فيمن سمعته يقاوم الاسد، فهو هو بعينه. فاحد الضميرين، لمن سمعته، والآخر لزيد. وهذا مفيد من غير تأويل.»^٥ انتهى كلامه.

فاشار اولاً، الى فساد ما زعمه السيد معنى الحمل الاولى، وثانياً، الى ما هو الحق في حقيقته.

ثم قال: «ومما ورد على تعريف العهد، قول ابي نواس^٥:

فان تكونوا ابراء من جنايته فان من نصر الجاني هو الجاني
اى هو هو، يعنى ان الناصر للجاني والجاني سيان. على معنى ان هذا ذاك، وذاك هذا، لا فرق بينهما في جواز اضافة الجناية الى كل منهما، حسب اضافتها الى الآخر. ويجوز ان يكون المعنى: فهو الكامل في الجناية، المربى على كل جان، ولم يرد ان من نصر الجاني، فقد

١. البقرة / ٥.

٢. كلمة «ما» فى «ماهم»، استفهاميه، وقع موقع المفعول الثانى، و «تحققوا» على صيغة المجهول، بمعنى علموا بحقيقتهم وكنههم. [منه عفى عنه].

٣. جار الله الزمخشري، الكشف، المجلد الاول، الصفحة ٤٦، مع اختلاف و تلخيص.

٤. سعد الدين التفتازاني، شرح تلخيص المفتاح (المطول)، الباب الثالث فى احوال المسند، مبحث تعريف المسند. بحث تعريفه، ص ١٧٥.

٥. ش: «ابو نواس كنية الفرزدق» [منه عفى عنه]

جنى جنائية حتى يصح له التنكير.^١

وقال الفاضل المدقق المحشى لكلامه الجلبى: «لا يخفى انه يجوز ان يجعل البيت، من قبيل: هو البطل المحامى.» انتهى^٢.

هذا اقوالهم، فهم قد ادر كوا هذا المعنى الدقيق، لكنهم عبروا فى التعبير عنه تعريف الخبر بلام الجنس. و علماء الحقيقة، ليسوا يوجبون فى هذا الحمل ادخال اللام على المحمول. فقولنا: الجزئى جزئى - على معنى ان حقيقة الجزئى هى بعينها مفهوم ما يمنع تصويره الشراكة - يفيد هذا المقصود عند علماء الحقيقة. وليس يفيد، ما لم يعرف المحمول عند علماء علوم اللسان.

[٦] هداية تنبيهية ودراية تحقيقية

ان بعض اجلة المتأخرين، المعروف «بالمحقق الدوانى» - انار الله برهانه - لما اراد استكشاف حقيقة هذا الحمل قد خلط امرأ حسناً و آخر سيئاً. فاصاب، فى ان التفتاتين من نفس واحدة، لا يتعلق فى زمان واحد بشىء^٣ واحد لا تغاير فيه ولا تعدد ذاتاً ولا اعتباراً. و لكنه اخطأ مع ذلك، فى اصل حقيقة هذا الحمل، وسنذكر سر خطائه^٤. و الآن، نريد ان نبين ما اصاب فيه. قال مورداً على نفسه:

«لا يقال، ما ذكرته من عدم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة، مصادم لما تقرر من ان معنى الدلالة اللفظية، انه كلما ارتسم فى الخيال لفظ، التفتت النفس الى معناه. فان النفس اذا كانت ملتفتة الى معنى، و سمع فى هذا الحال لفظاً دالاً عليه، تلتفت لامحالة، التفتاتاً آخر الى ذلك المعنى. فقد اجتمع التفتاتان اليه.

لانا نقول: اذا سمع اللفظ، يلتفت اليه فينقطع الالتفات الى المعنى، حتى يسمع اللفظ، وينتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالاً او تفصيلاً، ثم يلتفت اليه. فقد انقطع الالتفات الاول،

١. شرح تلخيص المفتاح (المطول)، الباب الثالث فى احوال المسند، مبحث تعريف المسند. بحث تعريفه، ص ١٧٥ و ١٧٦.

٢. الجلبى، حاشية شرح تلخيص المفتاح.

٣. ن و ش: الى شىء.

٤. فى الفصل السابع تخطئة وجدانية.

وحدث التفات آخر بعده.^١ هذا كلامه.

ولما تبع «المحقق الخوانساري» في ذلك وفي اصل حقيقة هذا الحمل السيد السابق ذكره، أورد على هذا الكلام لهذا المحقق: «بانا نجد بالوجدان بديهية انا كثيراً ما، نشاهد شيئاً و نلتفت اليه باعتبار المشاهدة، و اذا سمعنا في اثناء المشاهدة اسمه، لا ينقطع التفاتنا اليه باعتبار المشاهدة، بل ذلك الالتفات مستمر لا يزول و انكاره مكابرة. و لو تنزلنا عن ذلك، نقول: اذا فرضنا ان عند انتهاء سماع لفظ زيد مثلاً اتفقت لنا مشاهدته، ففي هذا الآن، اما ان يحصل لنا صورة واحدة و التفات اليها، او صورة واحدة و التفاتان، او صورتان و التفاتان. و على التقديرين الاخيرين يبطل ما ذكره، و على الاول يلزم اما القول بتوارد علتين على معلول شخصي، او تخلف المعلول عن العلة التامة. و القول بان عليّة سماع اللفظ لفهم المعنى و الالتفات اليه او استقلاله في العلية، مشروطة بعدم وجود علة اخرى لحصول المعنى في الذهن او التفاتاته اليه، مكابرة ايضاً.

و لو قيل: بعد سماع اللفظ لا بد من مضي زمان يتذكر وضعه لمعنى اجمالاً او تفصيلاً يلتفت اليه - كما يشعر به عبارته -، فبعد تسليمه، نفرض اتفاق المشاهدة عند انتهاء ذلك الزمان^٢. هذا كلامه.

وفيه بعد عن الحق، اذا لكلام، انما هو في التفات قوة واحدة من قوى النفس و جنودها الى شيء واحد بعينه في زمان واحد مرتين. و كل من يراجع نفسه يجد من نفسه، ان ذلك باطل في نفسه. و اما مشاهدة الشيء بآلة الابصار، و سماع اللفظ الموضوع له بآلة السمع، و تخيل صورته الخيالية بالخيال فلا يكون هذا الا باعمال النفس تلك القوى و الجنود. و هذا ليس بباطل لا من برهان ولا من وجدان. فان الانسان يجد من نفسه في بعض اوقات من دهره، ادراكات متعددة و اعمالات متكررة باطنية و ظاهرية، فيحرك و يلمس و يذوق و يشم و يسمع و يبصر و يتخيل او يفكر. و ليس امثال تلك الادراكات و الاعمالات بالتفاتاتها الى شيئين او اشياء في زمان واحد. فان الالتفات، اخص من مطلق الادراك. و اذا تعلق ادراك

١. جلال الدين الدواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط لم يطبع الى الان.

٢. جمال الدين الخوانساري، تعليقات على حاشية شرح التجريد، مخطوط لم يطبع الى الآن.

النفس بقوة من قواها كالبصر، وكانت النفس متوجهة الى ما يدرك بها، توجهاً تاماً، فهذا التفات منها الى صورة مبصرة. فانظر هل تقدر عند التفاتك ببصرك الى شيء، هل تقدر التفاتاً آخر الى شيء آخر من تلك القوه بعينها، او من قوة اخرى كالخيال، او بهذا الشيء من تلك القوة مرتين؟ لا اظنك في تردد من ذلك. ومن اجل ذلك، ترى النفس، اذا وردت في نشأته الخيالية، وعالمها الصوري، صارت قواها الحسيه، معطلة ليس لها ادراك ولا شعور. وذلك، انما هو من شدة دخولها في تلك النشأة والتفاتاها الى مدر كاتها. فما ذكره هذا المحقق الجليل - كرم الله وجهه - من ان التفاتا باعتبار المشاهدة باق بحاله مستمر لا يزول، ومع ذلك، نحن ملتفتون الى معنى اللفظ من تلقاء سماعه - ينادى الى خلطه مطلق الادراك، بالتفات. و خلطه موضع النزاع، بغير موضعه. فان النزاع، في باب الحمل. والحمل لا يمكن بقوة الابصار، بل بتعقل المعنى، او بتخيل الصورة اذا كانت القضية مخصوصة كزيد قائم. فاذن: المشاجرة، قد وقعت في ان العقل، هل يقدر على ملاحظة معنى واحد بالتفاتين اليه او لا يقدر؟ واجراء الكلام في المشاهدة و سماع اللفظ اجراء في غير مقامه.

ثم ما ذكره من ان القول بان عليّة سماع اللفظ لفهم المعنى مشروطة بعدم علة مكابرة، خلافاً لمكابرة صريحة. فان الفرق ثابت بين العلل التي شأنها اعداد المادة القابلة، وبين العلل التي شأنها ايجاب الشيء و افاضته. فالمعدات، انما يكون اعداداتها، في موادها قابليات. فاذا لم يكن المادة قابلة، بأن يكون لها فعلية يأبى عن قبولها فعلية اخرى، وتحركت من القبول بفاعل اعدادى الى الفعلية، فمعد آخر اذا ورد عليها، لم يكن يؤثر فيها. اذ حيث لا يكون قبول، لا يكون اعداد اما ترى المقدمات التي يتوصل بها النفس الى النتائج شأنها اعداد النفس لان يصدق بتلك النتائج فاذا حصل التصديق بنتيجة من تلك النتائج ببرهان ثم اقيم برهان آخر عليها، لا يكون ذلك البرهان علة لحصول تصديق آخر بها، بل هو مستمر لا يزول. نعم يحصل بذلك، تمامية و كمالية للتصديق الحاصل بنفس البرهان الاول. مع ان لذلك البرهان الثانى ايضاً عليّة بالقياس الى التصديق بتلك النتيجة بعينها، لو لم يكن البرهان الاول.

وامثال ذلك كثيرة، مثل انه اذا حصلت نفس نباتية، في شيء من اسباب معدة، مثل الهواء المعتدل و الحرارة المعتدلة و غيرهما، ثم فسد الهواء و اشتدت الحرارة في زمان قليل، بحيث لا ينتهي الامر الى فساد ذلك النبات، ثم انقلب الامر الى الاعتدال ثانياً، لا يكون هذا

الاعتدال يحدث فيه نفساً أخرى نباتية. كل ذلك، انما هو من اجل ان شأن العلل الاعدادية انما هو اعداد المادة و تحريكها الى الفعلية. و اذا كانت لها الفعلية و خرجت عن كونها قابلة باعداد آخر من علة أخرى، فلا مادة لفعل علة اخرى ترد عليها، فاذا ادركت النفس معنى اللفظ، بعلة غير سماع لفظه، ثم سمعت لفظه، لم يكن لهذا اللفظ علية و اعداد لان تنهيا النفس لادراك ذلك المعنى، مرة أخرى. فليس ذلك، من توارد علتين على معلول واحد و لا من تخلف المعلول عن العلة، اذا لا علية للفظ عند ما فرضناه، فافهم ذلك.

[٧] تخطئة وجدانية

ان المحقق الدواني، لما اراد تحصيل حقيقة ذلك الحمل، قال: «ان معنى قولك: السواد سواد، ان السواد الذى لاحظته اولاً هو السواد الذى لاحظته ثانياً، او السواد من دون تقييد»^١. فاذن معنى ذلك الحمل - على طريقته - ان الشئ الماخوذ باعتبار، هو هذا الشئ، مأخوذاً باعتبار آخر. فالحكم انما هو باتحادهما فى الذات المكررة فى الطرفين فهو يجعل تكرر الادراك، حيثية تقييدية، يتكرر بحسبها المدرك، فيحكم بان المدرك باحد الادراكين، هو المدرك بالادراك الآخر، و لا يقول بتعدد الا من تلك الجهة. و نقول: هذا ايضاً، مثل ما حصله السيد الجليل، ليس بحمل اولى. بل انما هو ايضاً، حمل الشئ على نفسه، الا ان ما حصله السيد، امر غير معقول، بخلاف هذا. فانا نجد من انفسنا، الحكم بأن الانسان انسان، وزيداً زيد، من دون التفات الى ان المدرك بهذا الادراك، هو المدرك بذلك.

نعم، قد يلتفت الى ذلك، ولكن عند ذلك، لا يكون الحمل اولياً. بل حملاً للشئ على نفسه. فالانسان انسان - مثلاً - قد يؤخذ حملاً للشئ على نفسه، على الطريقة الباطلة التى سلك السيد اليها، و قد يؤخذ حملاً للشئ على نفسه، على سبيل الضرب المتصور المعقول الذى سلك اليها هذا المحقق الجليل، و قد يؤخذ حملاً اولياً، و الاولى فى الاخير ادخال اداة التعريف فى المحمول، كما هو مذاق علماء اللسان.

١. جلال الدين الدواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

[٨] خصومة وحكومة

هذا المحقق الجليل، قد اورد على السيد السند السابق ذكره، بما محصوله: «انه يلزم على ما ذكره، ان يكون اجزاء القضية اثنين. اذ لاتعدد عنده في المفهوم بين الموضوع والمحمول. بل انما التعدد، في الادراك فقط، وذلك انما يكون عند القول بما اشتهر عند فرقة من المحدثين، من ان مفاد القضية مطلقا، انما هو ثبوت المحمول للموضوع. ولا فرق في ذلك بين الهليات البسيطة والمركبة. واما لو نظرنا الى ما هو المحقق في مدارك برعة من المحدثين، من الفرق بين الهليات البسيطة وبين الهليات المركبة، بان المفاد في الهلية البسيطة، انما هو ثبوت الموضوع وتجوهره وتحققه في نفسه، اذا كان العقد عقداً ايجابياً. او ليسيته وطلانه في ذاته، لاثبت مفهوم ما له او سلبه عنه. وفي الهلية المركبة، انما هو ثبوت مفهوم ما للموضوع او سلبه عنه، فاذن الهلية البسيطة، اى القضية التى يسئل عنها «بهل» البسيطة، وهى التى محمولها الوجود، ليس يحتاج الى الرابطة. فاذا حمل الوجود على نفسه، ويقال: الوجود وجود، لزم ان لا يكون القضية، الا مفهوماً واحداً تعلق به ادراكا. اذ مفهوم الموضوع والمحمول، عند هذا السيد الجليل، واحد لاتعدد فيه، والنسبة التى هى الرابطة، لا يحتاج اليها ههنا، فيتحصل القضية البسيطة من دون تركيب فيها من اجزاء هى الموضوع والمحمول والنسبة. لانهما من المدركات، لا من الادراكات، والمدرك، واحد بحسب الفرض، فلا يصح تفسيرها بالقول^١. هذا محصول كلامه باتم تقرير مما قرره.

وفيه من الخبط والخلط شئ لا يمكن ان يصدر من اصحاب العلم والتحصيل، فان الفرق ثابت بين عقود الهليات البسيطة، وبين عقود الهليات المركبة، لا من وجه واحد، بل من وجهين:

احدهما: بحسب مصداق الحمل والمحكى عنه بالعقد، والآخر: بحسب نفس العقد والحكاية في ظرف الحكم. اما الفرق الذى بحسب ما يصدق عليه الحمل وما يطابقه، فهو: ان مفاد الحمل والعقد، - وهو بعينه ما يحكى عنه به في الهليات البسيطة - هو نفس تقرر

١. جلال الدين الدوانى، حاشية التجريد، مخطوط.

الموضوع ووجوده، أو ليسيته وطلانه في نفسه وبحسب اعتبار ذاته. وفي الهليات المركبة، هو ثبوت المحمول للموضوع، أو سلبه عنه. واما الفرق الذي هو بحسب الحكاية - وهي بعينها نفس العقد- فهو ان كلا من اجزاء العقد في الهليات البسيطة بسيط. واما في الهليات المركبة، فالموضوع أو المحمول، متألف من نفس مفهومه ومن الوجود أو العدم الرابط، وهو غير النسبة الرابطة التي هي في أي عقد كان. ففرق اذن بين قولنا: الفلك متحرك، الذي هو في قوة قولنا: الفلك موجود متحركاً، الذي ينحل الى كون الفلك على صفة المتحركة. أو كون المتحركة له، وبين قولنا: الفلك موجود.

فقد تقرر: ان نفس العقد - بما هو عقد سواء كان هلياً بسيطاً أو هلياً مركباً - يجب و ان يشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة، ومن تضاعيف ما ذكرناه وقرناه، يظهر ان العقد في حمل الشيء على نفسه، من عقود الهليات المركبة، لامن عقود الهليات البسيطة، فاذا قلنا: الوجود وجود، حصل عقد من الهلية المركبة، واما اذا قلنا: الوجود موجود، فهو عقد من الهلية البسيطة.

وان اشكل عليك الامر في قولك: الموجود موجود، ولم تكن تقدر على اجزاء ما بسطناه فيه، و كنت زاعماً أنه من الهليات البسيطة وانه حصل من مفهوم واحد، فاعلم: ان هذا القول، يمكن ان يقصد به حمل الشيء - اعني الموجود - على نفسه، ويمكن ان يقصد به، ان الموجود - اي هذا المفهوم الذي جعل موضوعاً للعقد - موجود ومتحقق. فهو على القصد الاول، من حمل الشيء على نفسه، ومن الهليات المركبة. وعلى القصد الثاني، ليس يكون من حمل الشيء على نفسه، ولا من الهليات المركبة. بل من الهليات البسيطة، والقول الفاصل: ان الهليات البسيطة، انما هي من اقسام الحمل البسيط الذي يتصور في عقد محموله الوجود، ومفاده تقرر نفس الشيء وتجوهره، وهو من اقسام الحمل الشايع المتعارف. واما الهليات المركبة، فليست تنحصر في قسم واحد من الحمل. فقد يكون العقد هلياً مركباً وهو من الحمل الشايع، مثل ان يقال: العقل مرب لما دونه. وقد يكون هلياً مركباً، وهو من الحمل الاولى الذاتي. مثل ان يقال: الانسان حيوان ناطق، اذا لم يقصد به

تعريف الانسان وتحديدده، حتى يلزم ان يكون انشاء في صورة اخبار . وقد يكون هلياً مركباً ايضاً، وهو من حمل الشئ على نفسه، على السبيل المتصور الذى بينا لك سابقاً. فافهم ذلك، ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون.

[٩] مشاجرة ومحكمة

قال المحقق الدواني قدس سره: «ان الاعمى مثلاً موجود بوجه ما بوجود زيد. فانه اذا وجد زيد، فقد وجد الانسان والحيوان وسائر ذاتياته. من حيث انها عينه من حيث الذات. وقد وجد الاعمى، وغيره من العوارض الصادقة عليه، باعتبار انه تلك الامور بالعرض، وان لم يكن اياها من حيث ذاته. فلذلك ينسب وجوده الى تلك الامور بالعرض، فهي متحدة معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض. ومصدق ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعة منه، وفي مثل الاسود، قيام السواد به، ولو لم يكن بينهما اتحاد في الوجود بوجه ما، لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلاً اذا كان فيها زيد، ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده.

و تفصيله: ان معنى الهو هو، مقول بالتشكيك كالواحدة، كما سيصرح به المصنف، فكون زيد هو الانسان، اولى من كونه اعمى، فان الاول اتحاد بالذات، والثاني بالعرض. قال الشيخ في الشفاء: «والواحد بالعرض، هو ان يقال في شئ يقارن شيئاً آخر، انه هو الآخر، وانهما^١ واحد. وذلك اما موضوع ومحمول عرضي، كما يقال: ان زيداً وابن عبد الله واحد. وان زيداً والطبيب واحد. واما محمولان في موضوع واحد، كقولنا: ان الطبيب هو ابن عبد الله واحد. - اذا عرض ان كان شئ واحد، طبيباً وابن عبد الله. او موضوعان في محمول واحد عرضي، كقولنا: الثلج والجص واحد، اى في البياض، اذا عرض ان حمل عليهما عرض واحد^٢.» انتهى كلامه.

ونقول ايضاً: ان الحمل هو الاتحاد، وهو يقتضى اثنيية ما، و وحدة ما، اذ لو كانت

١. ن: انها.

٢. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، (القاهرة / ١٣٨٠ق)، ص ٩٧.

الوحدة الصرفة، لم يتحقق الحمل، او الكثرة الصرفة، لم يصدق. وكما ان الوحدة على جهات شتى، كالنوعية والجنسية، فكذلك الحمل، حتى يجرى في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة، الا ان اشهر افراده، هو الحكم بالاتحاد في الوجود، فلذلك قديخص البحث به، ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود، فانه المتعارف المشهور. اذ لا يقال في المتعارف: زيد عمرو، من حيث اشتراكهما في النوع.

ثم الاتحاد في الوجود، اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة، كما في حمل الذاتيات على الموجودات، او يكون الموجود، احدهما، والآخر موجوداً بالعرض - بالمعنى الذى اشير اليه - كما في حمل الاعتباريات عليها. فلا حاجة في تحقيق الحمل، الى ما قيل: ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود، وفي غيره بمعنى الاتصاف. كيف ومعنى قولك: زيد اعمى، هو هو، من غير ملاحظة الاتصاف بمبدأ الاشتقاق. بل معنى مطلق الحمل، مطلق الاتحاد.

واعم من ان يكون بالذات او بالعرض، فاذا قيل: مثلاً ج ب، فان اريد مطلق الاتحاد صدق باى نحو من انحاء الوحدة يوجد بينهما، وان اريد المعنى الاخص مطلقاً، صدق بكونهما متحدتين في الوجود - سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض - وان اريد به الاتحاد بالذات، لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتياً او ذاتاً للآخر، او بالنحو العرضى، لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضياً للآخر» هذا كلامه^١ بعين عبارته^٢. وهو لا غبار عليه.

ولكن السيد السند، اورد عليه: «بان اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات المعروضة له، غير معقول. بناء على ان الوجود، معنى عام يتكرر بتكرر الموضوعات، فوجود زيد يمتاز عن وجود عمرو، بالاضافة اليهما. لان وجود كل واحد منهما متعين فى نفسه، مع قطع النظر عن الاضافة، حتى يصح ان يقال: هذا الوجود لوجود واحد، وذاك لوجودات متعددة. و اذا كان تكثر الوجود بتكثر موضوعه، لا يكون وجود واحد لذاتين، بل يكون لكل ذات وجود آخر. فاذا لم يكن الاعمى متحداً مع زيد فى الذات - كما حسبه - لم يكن وجود زيد،

١. اى المحقق الدوانى فى حاشية شرح التجريد، مخطوط.

٢. هذا آخر ما فى «ش» من هذه الرسالة.

وجوده اصلاً. وعلى تقدير ان يكون وجود واحد لذاتين، فغاية ما لزم من ذلك، صحة حمل وجود احدهما على وجود الآخر، بان يقال: وجود هذا وجود ذاك، او يقال: هذا ذلك في الوجود. فان مؤدى كلتا العبارتين، هو الحكم باتحاد وجوديهما، ولا يصح بذلك حمل ذات احدهما على ذات الآخر، لانتفاء الاتحاد بينهما، ولا حمل مفهومه على مفهوم الآخر، لانتفاء الاتحاد بينهما ايضاً، الا ترى ان الانسان والفرس لما كانا متحدين في الجنس، صح حمل جنس احدهما على الآخر، بان يقال: جنس الانسان جنس الفرس، ولا يصح بذلك حمل الانسان على الفرس.^١ انتهى كلامه.

فاجاب عنه المحقق: «بان هذا الكلام، مبني على التباس او تلبيس. اذ صريح العبارة، ان مبني الحمل المتعارف، هو الاتحاد في الوجود، اعم من اين يكون الاتحاد اتحاداً بالذات او بالعرض. فلفظة «بالذات» في مقابلة لفظة «بالعرض» وكلا المتقابلين، متعلق بالاتحاد في الوجود. وهو قد جعل الاتحاد بالذات، معنى مغايراً للاتحاد في الوجود، وحمل العبارة، على انه قد يكون معنى الحمل الاتحاد في الوجود والذات، وقد يكون في الوجود دون الذات، واورد عليه ما اورد. ثم اورد: بانه على تقدير ان يكون وجودهما واحداً، انما يلزم صحة حمل وجود احدهما على الآخر، لا حمل ذات احدهما، لانتفاء الاتحاد بينهما. وحكم بان معنى قولهم: زيد وعمر متحdan في النوع، ان نوع زيد نوع عمرو، لانهما متحdan في امر هو النوع.

وانت خبير بان وحدة نوع زيد وعمر ووحدة عارض القطن والثلج من قبيل الوحدة العددية، وليس انوعين آخرين من الوحدة. اذ كما ان زيداً شخص واحد، فكذلك الانسان نوع واحد، والبياض عارض واحد، والحيوان جنس واحد، وليست تلك الوحدات اقساماً متغايرة من الوحدة. بل الاقسام المتغايرة، وحدة الاشخاص في النوع، ووحدة المعروضات في العارض، ووحدة العوارض في المعروض. ومنشاء وهمه: انه لم يميز بين الوحدة وجهة الوحدة. فان الوحدة النوعية، عارضة للاشخاص، والنوع جهة الوحدة، وقس عليه الوحدة الجنسية وغيرها.

١. السيد صدر الدين الدشتكي الشيرازي، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

ثم على ما توهمه، يكون معنى قولنا: كل متعجب ضاحك. ان ذات المتعجب ذات الضاحك. فنقول: ان كان الحكم باتحاد الذات، من غير ملاحظة مفهوم الموضوع المحمول، كان حملاً للشئ على نفسه. فتقلب مادة الامكان الى الضرورة. وان كان مع ملاحظتهما، فهما متغايران. كما ان نفس المفهومين متغايران، اذ كما ان مفهوم المتعجب مغاير لمفهوم الضاحك، كذلك ذات المتعجب - من حيث انه متعجب - مغاير لذات الضاحك - من حيث انه ضاحك - فلا يصح الحمل بينهما على ما توهمه.^١ انتهى كلامه.

ومما نقلنا، ظهر عند الالمعى المتفطن، ان الحق في هذا الباب، مع هذا المحقق الجليل.

[١٠] كشف واناة

ونحن بفضل الله وتأييده، وقفنا على مواضع غلطات السيد واختلاطاته، اكثر مما ذكره المحقق. فاستمع لما تتلو عليك واعلم ان في لساننا ومحاوراتنا:

قد يطلق الذات ويراد منها، تمام ماهية الشئ، مثل الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان.

وقد يطلق ويراد منها: المعنى القائم بنفسه، فلا يطلق بهذا المعنى، على الاعراض والصور الحالة في المواد والمعاني الناعية.

وقد يطلق ويراد منها: معنى ثالث، وهو الهوية الشخصية، سواء فرضت تلك الهوية واجبة بنفسها ولنفسها، او ممكنة في ذاتها، من الجواهر او الاعراض.

وقد يطلق ويراد منها: معنى رابع، وهو الذي يمكن ان يخبر عنه بالاستقلال، والصفة هي التي ليست كذلك. وهذا المعنى هو المصطلح عند طائفة من المتكلمين الذين يقولون بواسطة بين الموجود والمعدوم، ويسمونها «بالحال» ويقسمون الذات الى الموجود والمعدوم. ثم «الصفة»، الى صفة للموجود، وصفة للمعدوم. ويجعلون الصفة التي للموجود واسطة بين الموجود والمعدوم، واكثر هؤلاء، قائلون بكون صفة المعدوم

١. جلال الدين الدواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

معدومة. ويفهم من بيانات بعض منهم، ان صفة المعلوم كصفة الموجود واسطة. وهذا، رأى نحيف ومذهب فاسد.

و قد يطلق ويفهم منها: معنى خامس، وهو ما يدخل عليه كلمة «حيث» و يقال: من حيث الذات، او كلمة «الجهة» و يقال: من جهة الذات، او «حرف الباء» و يقال: بالذات. و يقابله: لا من حيث الذات، و لا من جهة الذات، و بالعرض، و المقصود منه: حاق الشئ مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه. فالاشياء التى يثبت للشئ، اذا نظر الى مرتبته و حاق حقيقته، نظراً اولياً، يقال لها، انها ثابتة له بالذات، اى نظراً الى حد نفسه و حاق حقيقته فى وجوده او ماهيته - كالذاتيات على مصطلح «ايساغوجى» - والاشياء التى يثبت له لا بمجرد النظر الى مرتبة نفسه و حد حقيقته، بل مع ملاحظة مرتبة ثانية متأخرة عن مرتبة نفسه، كملاحظة قيام صفة انضمامية به، مثل ملاحظة قيام السواد بالجسم عند الحكم بكونه اسود، او قياسه الى شئ آخر فى الخارج، مثل قياس السماء الى الارض عند الحكم بكونها فوقاً او نسبته الى شئ آخر فى تعمل العقل و ظرف التحليل، كنسبة الماهية الى الوجود و العدم عند الحكم بكونها ممكنة، و خلاصة القول: ان المحمول الذى يثبت للموضوع مع ملاحظة امر وراء حد نفس هذا الموضوع، فذلك المحمول، هو الذى يقال له «بالعرض» و المحمول الذى يقابل ذلك، يقال له «بالذات».

ثم «الذاتى» ايضاً قد يطلق ويفهم منه ما يكون الشئ بحسب ذاته كافياً فى تحققه - سواء كانت له حقيقة ام لم تكن - كالوجوب الذاتى الذى يكفى فيه وجوده تعالى، و له حقيقة فى الخارج. و تلك الحقيقة، هى الوجود الذى هو واجب بنفسه، و كالمكان الذاتى الثابت للمهيات الممكنة و الاعيان الثابتة، بضرب من تحليل العقل و عمله الاشياء الى ماهية و وجود، فان العقل اذا اثبت الامكان للمهيات، جردها اولاً عن كافة الوجودات، حتى عن الوجود الذى لها فى العقل، و لاحظها عارية عنه، - و ان كانت تعريتها عنه بعينها تخليطها به - ثم نسبها الى الوجود و قايسها الى العدم، و عند ذلك، يحكم بانها موصوفة بالخلو عن الوجود و العدم و بلا اقتضائهما و لا ضرورتهما بالنظر الى ذاتها، فالماهية بتلك المثابة، امر تقديرى، كتقدير شريك البارى، فكما انه ليس لشريك البارى تجوهر اصلاً - لا عقلاً و لا خارجاً - اذا ما

حصل فى العقل منه، ليس الا عنوان شريك البارى، وهو شىء وممكن ولا يوصف بالامتناع فكذلك تلك المهية الممكنة، ومن اجل ذلك قد يقال: ان قضية «المهية ممكنة» قضية حملية غير بتيية.

وقد يطلق ويفهم منه معنى آخر، وهو الذى يكون مقتضى ذات الشىء، مثل: ان الحرارة ذاتية للنار، والبرودة للماء، والزوجية للاربعة والفردية للخمسة.

وقد يطلق ويفهم منه معنى ثالث، وهو الذى لا يكون خارجاً عن حقيقة الشىء، وهو بهذا المعنى يطلق على الطبيعة النوعية، وعلى الجنس والفصل ايضاً بل على الوجود، كما يقولون: ان الوجود الخاص، ذاتى لواجب الوجود بالذات وللذات - تعالى و تقدس - .

وقد يطلق ويفهم منه معنى رابع، وهو الذى لا يكون خارجاً عن المهية النوعية، وهو بهذا المعنى، لا يمكن ان يطلق على الوجود، اذ الوجود ليس بماهية، ويطلق على النوع، وكذا على الجنس والفصل.

وقد يطلق ويفهم منه معنى خامس، وهو الذى يكون داخل فى مهية الشىء اعنى الجزء المحمول، وهو بهذا المعنى، منحصر فى الجنس والفصل، وهذا، هو المعروف فى فن «ايساغوجى»، من فنون القسطاس.

وقد يطلق ويفهم منه معنى سادس، وهو الذى يستعمل فى «صناعة البرهان» من القسطاس، وهو فى هذا الموضوع، اعم من المذكور فى «ايساغوجى» لانه ينحصر اطلاقه فيه على اجزاء الحد التى هى من مقومات المحدود، وهى الجنس والفصل - قريبين او بعيدين - وفى هذا الموضوع، يسمى الاعراض الذاتية ايضاً ذاتية، وهى محمولات يكون لحقوقها للموضوعات بحسب ذوات تلك الموضوعات من جهة خصوص اقتضاءها فقط، ان كان لحقوقها لها لامن جهة تعلقها بالمواد، كالموضوع للعلم الالهى، او من جهة خصوص استعدادها ايضاً، ان كان لحقوقها لها من اجل تعلقها بالمواد كالموضوع للعلم الطبيعى، وبعض موضوعات العلوم الرياضية. فالذاتى بذلك المعنى، هو المحمول الذى يلحق الموضوع، لا بسبب امر اعم منه او اخص، كالحركة الارادية للحيوان، ولا مثال تلك المحمولات قد لا يكون مقابل، كتساوى الزوايا لقائمتين فى

المثلث، وقبول التجزئة الغير المتناهية فى المقدار، وقد يكون كالزوجية والفردية فى العدد، والاستقامة والانحناء فى الخط، وعند ذلك قد يكون متوسط كالزيادة والتمام والنقصان فى العدد، والنقصان والمساوات والزيادة فى الكم، وان كان هذا تثليث ينبعث عن التقابل، وكذلك تلك المحمولات قديكون من اللوازم كالضحك بالقوة للانسان، وقد لا يكون كالضحك بالفعل له، وجملة القول: ان اللواحق التى يكون لحوقها للمعنى بحسب جوهره وطبيعة ذاته وجوده ولا يمكن ان يوجد فى غيره يسمى بالاعراض الذاتية فى صناعة البرهان، وليس يمكن حد شيء من تلك الاعراض، الا بايراد موضوعه فى حده، مثل ايراد الانف فى حد الفطوسة والاستقامة، فانه لا يمكن التعبير عنها، الا ان يؤخذ الخط فى التعبير.

وقد يطلق ويفهم منه معنى سابع، وهذا، فى تلك الصناعة ايضاً، وهو معنى جامع لذينك المعنيين.

قال بهمنيار فى صناعة البرهان من كتاب «التحصيل»: «المقدمات البرهانية، تجب ان تكون ذاتية، ونعنى بالذاتى شيئين:

احدهما ان يكون المحمول، مأخوذاً فى حد الموضوع.

وثانيهما ان يكون الموضوع مأخوذاً فى حد المحمول^١».

وقد يطلق ويفهم منه معنى ثامن، وهذا من اجل انهم لما جعلوا تباين العلوم وتمايزها بتباين موضوعاتها وتمايزها، والاعراض الذاتية لموضوعات العلوم يلحق انواع تلك الموضوعات ايضاً، بل قد يلحق اعراض ذاتية اعراضاً ذاتية وقد يلحق انواعها، مثال الاول: تساوى الزوايا القائمتين فى المثلث المتساوى الساقين فى الهندسة، والزوج المحمول على الثمانية التى هى نوع من العدد فى الحساب.

ومثال الثانى: حمل الناقص على الفرد، ومثال الثالث: حمله على زوج الزوج، فان الفردية عرض ذاتى للعدد الذى هو موضوع علم الحساب، والناقضية عرض آخر، والزوجية ايضاً من الاعراض له وزوج الزوج نوع منها، وقد حمل عليه عرض ذاتى آخر وهو الناقضية،

١. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، نصحيح الشيخ مرتضى المطهرى، طهران، ١٣٤٩ ش، ص: ٢٠٩ (مع اختلاف يسير).

ففي الصورة الاولى يكون موضوع القضية نوعاً من العدد. وفي الثانية عرضاً^٢ ذاتياً له. وفي الثالثة، نوعاً^٣ من عرضي ذاتي له، وتلك المحمولات باسرها في تلك القضايا، مشتملة على «العدد» الذي هو موضوع الصناعة، ولا يكون هو موضوعاً في شيء منها بل هو في القضية الاولى جنس الموضوع وفي الثانية معروضه. وفي الثالثة، معروض جنسه. وجملة تلك المحمولات سميت بالاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم. وان كان العرض الذاتي الحقيقي لا يكون الا ما يكون عروضة لنفس موضوع الصناعة، واما ما يعرض لنوع منه، او لعرض اخص منه، او لنوع من العرض له، فيكون عروضة بسبب امر اعم، فلا يكون عرضاً ذاتياً بالحقيقة لموضوع القضية، بل لذلك الاعم. ولما كانوا يسمون تلك كلها بالاعراض الذاتية، سمو ما يعرض موضوع الصناعة «بالاولى» والاولى في صناعة البرهان، يقال للحمل الذي لا يكون لحق المحمول بالموضوع فيه، بواسطة امر اعم من الموضوع.

واعتبروا معنى آخر للذاتي، اعم مما ذكر، وهو محمول يؤخذ في حد الموضوع او الموضوع او جنسه او معروضه او معروض جنسه يؤخذ في حده، وذلك المعنى ايضاً مما اعتبر في صناعة البرهان.

ولكن هنا دقيقة وهي: ان ذلك الحكم، ليس على الاطلاق والعموم، فانه اذا كان جنس موضوع القضية، يؤخذ في حد المحمول، وكان ذلك الجنس خارجاً عن موضوع الصناعة، مثل «الكم» الذي هو جنس العدد الموضوع لعلم الحساب، لم يكن الاعراض الذاتية له من الاعراض الذاتية للعدد، وان صدق عليها عند حملها على العدد، انها محمولات يؤخذ جنس الموضوع في حدودها. وهو الكم. ولكن لا يعتد بذلك، اذ من لحق تلك الاعراض بالعدد ليس انتفاع في العلم الذي يكون العدد موضوعه، بل يجب عند ذلك، تخصيص تلك الاعراض والمحمولات، بحيث يختص بحصة نوع هو موضوع الصناعة، فاذن: المساواة والمناسبة، من الاعراض للكم، فاذا حمل في الحساب. بالمعنى الذي هو من عوارض الكم. لا ينتفع فيه، بل يجب ان يراد من المساوات، المساوات العددية، ويخصص في اللفظ، مثل ان

١. ن: نوع.

٢. ن: عرض ذاتي.

٣. ن: نوع.

يقال: هذا العدد مساو لذلك العدد. لا ان يقال: هذا العدد مساو - على الاطلاق - او مساو لذاك المقدار. وكذلك القول في المناسبة، اذ المناسبة في العدد، غير المناسبة في المقدار. ولو اردنا ادخال تلك الدقيقة في حد الذاتى، لقلنا: ان الذاتى، هو الذى يدخل فى حد الموضوع، او الموضوع، او مقوماته - بالمعنى الاعم من المقوم المذكور فى ايساغوجى - يؤخذ فى حده، بشرط ان لا يكون ذلك المقوم، خارجاً عن موضوع الصناعة.

و من تضاعيف ما بيناه، يستبين ان: «ذاتى» الموضوع المطلق - اى المأخوذ بلامقارنة اعتبار او التقييد بوصف - يغير ذاتية مع تلك المقارنة او ذلك التقييد، مثاله: القطب و المحمور للكرة فانهما ليسا بذاتيين لها اذا اعتبرت مطلقاً، بل انما هما، ذاتيان لها اذا اعتبرت متحركة. و تحقيق تلك الدقيقة، من المهمات فى تعيين موضوعات العلوم و تميز بعضها عن بعض.

وقد يطلق و يفهم منه معنى تاسع، وهذا، من اجل انهم لما ارادوا بيان حال الاجناس و الفصول، و ان بعض الاجناس اعم من بعض، و بعضها اخص من بعض، و ان فى الجنس، جنساً لا اعم منه، و جنساً لا اخص منه، و ان فيه قريباً و بعيداً، و ان الفصول، بعضها قريب و بعضها بعيد، و ان فى الفصل، مقسماً و مقوماً و هكذا من المقاصد المذكورة فى فن ايساغوجى المتعلقة باحوال الكليات، و لزهم من اجل هذه، تمييز الذاتيات عن العرضيات الخاصة او العامة، و بيان الفرقة بينهما، و ليس يمكن هذا، الا لمن له خوض كامل فى العلوم الالهية، و غوص بالغ فى المقاصد العقلية و المعالم الربانية، من الفلسفة التى هى العلم بحقائق الاشياء على ما هى عليها فى نفس الامر و حاق الواقع و ليس هذا الشأن للمبتدئين و المتعلمين لصناعة القسطاس - ولا سيما الشارع فى كتاب ايساغوجى - جعلوا الاعراض المنتزعة عن الحقائق العينية و الهويات الشخصية اولاً و بالذات ذاتيات و الاعراض المنتزعة عنها ثانياً و بالعرض عرضيات، فجعلوا من تلك الذاتيات، ما هو اعم اجناساً و ما هو اخص فصولاً، و كذلك العرضيات التى هى اعم اعراضاً عامة، و التى هى اخص اعراضاً خاصة، فوضعوا لذلك امثلة، ليجروا^١ تلك الاحكام و المقاصد عليها، تسهيلاً للمتعلمين. و لما وقع لهم شك فى

انتزاع الحساس والمتحرك بالارادة عن الحيوان، في ان ايهما اول ما ينتزع منه، ذكروا كليهما في حده وقالوا: ان الحيوان، هو الجوهر القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك بالارادة، فليس هذا من اجل انهم كانوا يجوزون ان يكون لحقيقة واحدة، فصلان في مرتبة واحدة. كما هو المعتقد لكثير من الافاضل الذين عاصروناهم. كيف وهم قد اطلقوا ذلك في مسفوراتهم ببيان وبرهان.

فاذن الفرق بين ذلك المعنى والمعنى الذى ذكر اولاً من تلك المعانى، ان ذلك هو الذى ينتزع من هوية الشئ، من دون توسط امر آخر ينتزع اولاً من تلك الهوية ويحمل عليه، ولا يشترط فيه عدم توسط حيثية تقييدية في انتزاعه، مثل ان الناطق ينتزع من الهوية الانسانية، بعد ملاحظة قيام النطق بها. واما المعنى الاول، فيشترط فيه ان يكون محمولاً لا بضميمة ينضم الى ما ينتزع هو منه، بل يجب و ان يكون ذات الموضوع في حد نفسها من دون اعتبار انضمام امر اليها، من الاشياء الخارجة عنها، وان كان هذا الامر من الاعتباريات والتعمليات، مصداقاً له ومحكوماً عليه به ومحكياً به عنه، سواء كان ذلك الموضوع هوية شخصية لشئ، او وجوداً من حيث هو وجود، وجوداً صرفاً او وجوداً محدوداً ذهنياً او خارجياً او مفهوماً من المفاهيم وماهية من الماهيات.

مثال الاول: صدق الذاتيات بالمعنى الثالث، كجنس الشئ وفصله ونوعه، على هويته الشخصية.

ومثال الثانى: انتزاع عوارض الحقايق الوجودية السارية في كلية الوجودات، مثل العلم والقدرة، عن الوجود بما هو وجود.

ومثال الثالث: حمل الوجوب الذاتى، على الوجود البحت الذى لا اتم منه.

ومثال الرابع: انتزاع عوارض الحقايق الوجودية الغير السارية في كافة الوجودات. مثل المعلولية. عن الوجودات التى هى فاقرات الذوات الى جاعلها القيوم الخالق لكل وجود.

مثال الخامس: المعلوماتية الصادقة على صور الاشياء الحاصلة في قوانا ومدار كنا، فانها صادقة عليها بالعرض، وعلى وجوداتها. من حيث أنها وجوداتها. بالذات، من دون واسطة في العروض او فى الثبوت، وتلك الوجودات. من حيثية المذكورة. وجودات ذهنية، وان كانت من جهة اخرى، وجودات خارجية.

ومثال السادس: صدق الخارجية على الافراد النفس الامرية للوجود، المترتبة عليها خواص الاشياء وآثارها المطلوبة لآعيانها الثابتة، كوجود الانسان ووجود الفرس الموجودين في الخارج، فان كل شيء بمهيته، تطلب آثاره ولوازم يترتب على وجوده الخاص به.

ومثال السابع: صدق الامكان على المهيئات الممكنة، وصدق الجنس على الفصول الطبيعية.

فاذن صدق العرضي على تلك الاشياء، لايمكن ان يكون بالمعنى المقابل للذاتي بالمعنى الاول، فان الضرورة في جميعها، ضرورة ذاتية مطلقة، ليس تحتاج ذوات الموضوعات فيها في صدق العنوانات التي ذكرناها عليها، الى اعتبار حيثية زائدة على تلك الذوات، او انضمام ضميمة خارجة عنها اليها، فليكن امثال تلك المحمولات، عرضيات بمعنى آخر، وهو الذي يقابل المعنى الثالث للذاتي، وهو ما يكون خارجاً عن تمام حقيقة الشيء - وان كان خروجه بعمل من العقل وتعرية من الذهن - و كان متحداً مع ذات الموضوع بحسب المصادق والظرف الخارج عن ظرف الحكم و انعقاد القضية، مثال ذلك: مفهوم الوجود بل كافة العوارض للحقايق الوجودية، مثل الوحدة والتشخص والعلم والقدرة بالنسبة الى تلك الحقايق، وكذلك طبيعة الجنس بالقياس الى طبيعة الفصل، بل مفهوم القدرة مقيساً الى مفهوم العلم والشيئية، بالنظر الى الاشياء الواقعية.

[١١] حكمة مشرقية

ومن تضاعيف ما حققناه من الاصول والحكم الماضية، استبان ان انفس المعاني و الماهيات، لا يحمل بعضها على بعض من دون واسطة يوجب الاتحاد بينها، فانها من جهة انفسها متباينة بينونة عزلة، فكل مفهوم من حيث هو، معزول عن مفهوم، لا يكون بينهما جهة اتحاد مفهومي، حتى يصح بها حمل احدهما على الاخر، حملاً اولياً أو حملاً للشئ على نفسه، فليكن حمل واحد منهما على الاخر، حملاً عرضياً صناعياً، ومفاده الاتحاد في نحو من انتهاء الوجود، كما علمت هذا، في ابتداء هذا المختصر^١.

١. راجع الفصل الثاني: تحديد.

فلو لم يكن للوجود افراد واقعية يصدق عليها الموجدية صدقاً بالذات، بحيث يكون
 انفس ذواتها بعينها موجوديتها وتقررها، ويكون تقرر المهيئات والاعيان الثابتة التي ما شمت
 في حدود ذواتها رايحة الموجدية والتقرر باتحادها معها بحسب ظرف الواقع ونفس الامر
 نحواً من الاتحاد، وكان افراده منحصرة في الافراد التي تحصلها وتقررها، بمجرد عمل العقل
 واعتباره و اضافته اياه الى المهيئات المختلفة الذوات يتكثر بحسب تكثرها، لم يكن يجوز
 حمل مفهوم على مفهوم اصلاً، اذ مفهوم الوجود ايضاً من المفاهيم، فحاله حالها في التباين و
 العزلة. فاذن يجب وان يكون للوجود افراد واقعية تكون بحسب نسخها وجوهرها، مغايرة
 لسنخ المهيئات والفاهيم. فمع قطع النظر عن تلك الافراد النفس الامرية للوجود، لا يمكن ان
 يحمل مفهوم على مفهوم، او يكون مفهوم مصداقاً لمفهوم آخر، او محكياً عنه به، او منتزعاً
 عنه، اذ كل معنى - كما دريت - يكون نفسه بالحمل الاولى ويغايير معنى آخر بهذا الحمل
 ايضاً، فمعنى الانسان نفسه، وغير معنى الناطق ومعنى الحيوان، بالضرورة الاولى.

فقد استبان ان ما ذكره السيد المدقق^١ - من ان تكثر الوجود انما هو بتكثر
 الموضوعات - كلام خال عن التحصيل، مخالف لما ادى اليه البرهان القويم البنيان. فاذا
 تحقق ان تحقق الصدق بين المعاني، انما هو منحصر في الحمل الشائع الذي مفاده الاتحاد
 في الوجود، استبان [ان] الذاتية والعرضية، انما هما باعتبار هذا الحمل، فكل معنيين يصدقان
 على مصداق واحد، يجب وان يكون وجود هذا المصداق وجوداً بالذات لذينك المعنيين، ان
 كان حملهما عليه حملاً بالعرض لذات - اى حمل الذاتى على ذى الذاتى - او وجوداً
 بالعرض لهما، ان كان حملهما عليه حملاً بالعرض - اى حمل العرضى على معروضه - اياك
 وان تحمل الذات على ما حمل عليه السيد، لئلا يشبه الامر عليك، مثل ما اشتبه عليه، و
 عليك ان تفهم معنى الذاتى في مقامها هذا، لكى لا يختلط الامر كل الاختلاط، فقط ظهر و
 تبين ان وجوداً واحداً يمكن ان يكون وجوداً لذاتين، ويصح حمل مفهوم على مفهوم آخر،
 باعتبار اتحادهما في الوجود، وليس هذا الحمل، حملاً اولياً او حمل الشيء على نفسه - كما
 حسبه السيد - فبطل ما ذكره بقوله: «فاذا لم يكن الاعمى...» الى آخر كلامه.

١. السيد السند صدر الدين الدشتكى الشيرازى، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

[١٢] كلمة عقلية لازالة شبهة وهمية

قد حققنا في اصول الحكم^١ قاعدة الهية، لدفع الشبهة الشيطانية المنسوبة الى ابن كمونة^٢، الصادرة عن شيخه و استاده شيخ الاشراقيين^٣، يدفع بتلك القاعدة بعض شبهة هذا السيد الجليل ايضاً، وهى:

ان الحقيقتين المتباينتين او الهويتين و الانيتين المختلفتين من حيث انهما متباينتان و مختلفتان، لا يمكن ان يكونا مصداقين لمفهوم واحد، و محكياً عنهما لحكاية واحدة، سواء تحققت بينهما جهة اتحاد و اشتراك ايضاً، ام لم يتحقق، والا لزم ان يكون جهة الاختلاف بينهما، بعينها جهة الاتحاد فيهما، فيكونان مختلفتين، من حيث انهما متحدتان، و بطلان اللازم بديهي، و استحالة فطري، فاذن لو صدق على هويتين او حقيقتين عنوان واحد، لوجب ان يكون بينهما جهة اتحاد و اشتراك ذاتي، او عرضي ينتهى الى اشتراك و اتحاد ذاتي، اذا لاشتراك فى عرضي يجب و ان ينتهى الى الاشتراك فى ذاتي، بمثل البيان المذكور. الا ترى ان الثلج و العاج، يشتركان فى ان يصدق عليهما الابيضية، و ذلك انما هو من اجل اشتراكهما فى كونهما متصفين بالبياض، و اشتراكهما فى البياض ايضاً، انما هو من اجل اشتراكهما فى القابلية الخاصة الراجعة الى الهوى الخاصة او الجسمية الخاصة، و هاتان مقومتان لحقيقتيهما. و قس على ذلك كون الانسان و الفرس مصداقاً لمفهوم الماشى و المتحرك بالارادة، فان ذلك انما يكون من اجل الاشتراك فى الطبيعة الحيوانية، و كذلك كون زيد و عمرو مصداقاً لعنوان المتعجب و الضاحك، انما هو من اجل الاشتراك فى الطبيعة الانسانية. و اشتراك الانسان و الفرس فى الحيوانية، كاشتراك زيد و عمرو فى الانسانية اشتراك ذاتي و اتحاد طبيعي.

١. اصول الحكم فى شرح اثولوجيا، لم اعثر على نسخة من هذا الاثر الشريف الى الآن، راجع المجلد الثالث لهذه المجموعة.
٢. سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن كمونة (٦٨٣ ق)، الكاشف، الباب السادس فى وحدة واجب الوجود، النسخة المخطوطة الرقم ٢٤٨ فى المكتبة المركزية لجامعة الطهران، ذكر فيه الشبهة المشهورة بعنوان احد فروض المسئلة و اجاب بها.

٣. راجع كتاب المشارع و المطارحات، العلم الثالث، المشرع الرابع، المجلد الاول من مجموعة مصنفات السهروردي، ص ٣٩٤ و ٣٩٥.

[١٣] دقيقة الهية

وهي هنا دقيقة يجب التنبيه عليه وهو: ان الاشتراك في العرضيات، كما انه يجب وان ينتهى الى الاشتراك في الذاتيات، كذلك الاشتراك في الذاتيات ايضاً، يجب وان ينتهى الى الاشتراك في الوجود، اذ لو لم يكن الافراد المندرجة تحت نوع، مشتركات في الوجود الانساني، لما صح حمل الانسانية عليها، والا لزم المحذور الذى ذكرناه، فان وجودات تلك الافراد عند ذلك، متباينات بتمام حقايقها، ومثل ذلك الكلام يجرى فى الانواع المندرجة تحت جنس، فيجب ان يكون تلك الانواع، مشتركة فى وجود ذلك الجنس وفى الاجناس المندرجة تحت عرضى - كالجوهر وسائر المقولات المندرجة تحت معنى الممكن - فيجب اشتراك الجميع فى الوجود الامكانى، لئلا يلزم المحذور المذكور، وهذا انما هو مبني على المذهب الحق المنصور فى باب الوجود، وهو كونه ذا افراد واقعية، الذى هو المراد من اصلته فى التصور، واما على المذهب الباطل السخيف الذى ذهبت اليه طائفة جمهورية من المتكلمين والاقوام المعروفين بالاشراقيين، وهو كونه ذا افراد اعتبارية تحصل بمجرد اعتبار العقل و اضافته مفهوم الوجود المطلق الى الماهيات المختلفة، فيحصل بتلك الاضافة وذلك الاعتبار حصص اعتبارية عقلية، هى المسماة بافراد الوجود، فالاشتراك فى العرضيات ينتهى الى الاشتراك فى الذاتيات فقط .

[١٤] تفريع الهامى

ومن هنا يمكن ان يتفطن ويلتفت العاقل اللبيب، الى اصالة الوجود فى التقرر و الجعل، فانه يجب بعين البرهان المذكور، ان ينتهى اشتراك الفصول المختلفة فى جنس واحد، الذى هو عرضى بالنسبة اليها - كما قرر فى مقامه، من ان كل جنس بالقياس الى فصله المحصل له من العرضيات العامة - الى اشتراك ذاتى، والفصول بما هى فصول، بسائط و لاسيما الفصل الاخير، وكذلك الكلام، فى الاجناس العالية فان اشتراكها فى معنى المعلولية و الممكنية اللتين هما من الاعراض العامة لها، يجب وان ينتهى الى اشتراك ذاتى، و الاجناس العالية بسائط لا تركيب فيها من ذاتى اعم و ذاتى اخص، فاذن لا بد وان يكون وراء سنخ المهيئات - التى هى من حيث هى، ليست الالهى، لا موجودة و لا معدومة،

لامجعولة ولا لا مجعولة، لا عامة ولا خاصة لامتباينة ولا متناسبة - سنخ آخر يكون هو مناطاً لاشتراك الفصول المختلفة في جنس، واتحاد الاجناس العالية في عرض عام. فاذن وجودات الفصول المندرجة تحت جنس الجوهر، لا يمكن ان تكون متباينة من جميع الوجوه، بل يجب وان يكون بينها مناسبة واتحاد، والا لكان موجودة ذلك الجنس بوجودات تلك الفصول لا بوجودات فصول الاعراض، ترجحاً^١ من دون مرجح.

[١٥] تفريع اخر الهامى

ومن هذا، يظهر ويتبين تحقق التشكيك الخاصى فى الوجود، اذ قد استبان ان اشتراك الاشياء فى المهيئات والمعانى الذاتية او العرضية، انما هو من جهة الاشتراك فى نحو من الوجود وسنخ من التصور، وافتراقها فيها باعتبار الاختلاف فى الوجودات وافتراقها فيها. فاذن افتراق الاشخاص فى العوارض الشخصية، والانواع فى الفصول، والاجناس فى العوارض الخاصة، يرجع الى الافتراق فى وجوداتها بحسب ذواتها. واشترك تلك الاشخاص فى نوع، وتلك الانواع فى جنس، وتلك الاجناس فى عرض عام يرجع الى الاشتراك فى سنخ من الوجود، اذ قد ظهر وتبين انه لا يجوز حمل معنى واحد على موضوعين، الا اذا كان بينهما نحو اشتراك واتحاد فى نحو من الوجود، ليصح بهذا الاشتراك، حمل ذلك المعنى عليهما، فاذا لم يكن بينهما من جهة وجودهما، جهة اتحاد، بل يكون وجوداهما متباينين من جميع الجهات، لزم ان يكون معنى واحد موجوداً بر جودين متباينين، ويكون وجودان متباينان وجوداً لمعنى واحد، وتجوز هذا، يلزم تجويز كون كل وجود وجوداً لكل معنى من المعانى، اذ غاية ما يلزم من هذا كون الوجودات متباينة الذوات. فاذن يصح ان يكون وجودات متعددة، وجوداً لمعنى واحد، لا من حيث انها متعددة، بل من حيث انها متحدة فى جهة مشتركة، وكذلك يصح صدق المعانى المتعددة، على وجود واحد صدقاً عرضياً - الذى مفاده الاتحاد فى الوجود - فصدق الحيوان على الانسان والفرس يوجب اتحاد وجودهما من وجه، وصدق الناطق على الانسان لا على الفرس، وصدق الصهال على

الفرس لاعلى الانسان، يوجب افتراق وجودهما من وجه، فوجود الانسان كوجود الفرس، فيه جهتان: جهة اتحاد وجودى، وجهة افتراق وجودى، وهاتان الجهتان، لا يمكن ان يكونا متميزتين، والا لم يصح صدق معنى الحيوان ومعنى الناطق على الانسان صدقاً عرضياً، وكذا صدق الحيوان والصهال على الفرس بذلك الحمل، اذ قد علمت مبراراً، ان مفاده الاتحاد فى الوجود، فاذا افتراق الوجودات، لا يتميز عن اتحادها، فكل وجود يفترق عن وجود آخر بنفس ذاته، ويتحد معه بعين حقيقته، فما به الاشتراك فى الوجود، بعينه ما به الاختلاف فيه، فيكون بين الوجودات، مناسبة ذاتيه مع وجود مباينة ذاتية، وهذا هو المراد من التشكيك الخاصى، الذى لا يقول به الا الرجل الخاصى.

[١٦] تحقيق وتنبيه

فقد بزغ الحق من سطوع نور البرهان من افق البيان، ان الاشتراك والاتحاد فى المعانى الذاتية او العرضية، انما هو من جهة اشتراك واتحاد بوجه من الوجوه، ويرجع هذا الوجه الى نحو من الوجود، لكن هنا دقيقة ولطيفة يجب ان نحققه ونبيه عليه، وهو: ان المعنى المنتزع المحمول على اشياء كثيرة، لو كان معنى سلبياً ومفهوماً عديمياً، لكانت جهة الاشتراك التى بين تلك الاشياء، التى هى مناط صحة حمل ذلك المفهوم عليها، قصوراً فطرياً ونقصاناً ذاتياً كائناً فى تلك الاشياء، اذ الوجود - بما هو وجود - لا يمكن ان يصير مصداقاً للسلوب والاعدام، والا لانقلب الوجود الى العدم، او يتحد الشئ مع نقيضه، اتحاداً ذاتياً فيكون ذلك المعنى السلبى معنى ثبوتياً او ثبوتياً وسلبياً. وذلك الوجود، عديم أو عدماً وجوداً، ولو كان معنى ثبوتياً ومفهوماً وجودياً لكانت تلك الجهة المشتركة، امر أو وجودياً او حقيقة وجودية من الحقائق الوجودية، اذ المعانى الوجودية - بما هى معان وجودية - لا يمكن ان ينتزع من الجهات العدمية، والا لزم كون تلك المعانى، معانى سلبية او وجودية وسلبية، وتلك الجهات العدمية جهات وجودية، او عدمية ووجودية معاً.

[١٧] لطيفة الهية ودقيقة فلسفية

وهي هنا دقيقة اخرى لطيفة، يجب ان يذكر، وهى: انه قد حصل مما ذكر، ان

العوارض لحقايق الوجودية، بما هي حقايق وجوديه، ينتزع من تلك الحقايق، من دون توسط امر آخر، فقياس مفهوم الوجود والتشخص والوحدة، الى الحقايق الوجودية، قياس الانسانية الى افراد الانسان. وقد حقق ايضاً بما سلف من البيان، ان الاشتراك في العرضيات، يجب ان ينتهي الى الاشتراك في الذاتيات، وكذا الاشتراك فيها، الى الاشتراك في نحو من الوجود، فما الفرق بين تلك العوارض والماهيات المنتزعة من انحاء الوجودات؟

فنقول: الفرق، ان انتزاع تلك العوارض، انما هو من الوجود بما هو وجود، من دون اعتبار محدوديته بحد من الحدود، وليس الامر في انتزاع الماهيات الممكنة بتلك المثابة، بل يعتبر فيه محدودية الوجود بحد معين ومرتبة مخصوصة، لانه قد اعتبر في تلك الماهيات حدود بحسب المفهوم، وهذا يوجب كون الوجودات - التي تلك الماهيات حكايات عنها - محدودة بحدود وجودية.

بيان هذا: ان كل ماهية لها تحصل وجودي، يجب ان يعتبر فيه مفهوماً سلبياً بملاحظة حدها، فاذا قيل: الانسان هو الحيوان الناطق، وجب ان يقصد بذلك، انه بحقيقته المحصلة، ليس الا ذلك، فلو وجد في الخارج حقيقة، يكون هذه الحقيقة مشتملة على هذين المعنيين، ومعاني اخرى وجودية، فلا يصدق عليه الانسان، فانه قد اعتبر له حد تام هو الحيوان الناطق، فيجب ان يكون سلب غير هذين المعنيين من المعاني الاخر عن ذاته ومهيته معتبراً، والا فلم يكن ما فرض حداً تاماً له بحد تام. فاذن تلك الحقيقة المتحصلة التي تشتمل على معنى آخر او معاني اخر، مع اشتماله على ذينك المعنيين لا يصدق عليها الانسان الذي اعتبر في حده ان يكون حيواناً ناطقاً فقط. ومن اجل ذلك، ترى طائفة من اولياء الحكمة المتعالية، يقسمون الوجود الى وجود مطلق ووجود محدود، ويريدون من الاول الوجود الذي لا يتعلق بمهية ولا يتحدد بحد ولا يتقيد بقيد عدمي، والثاني بخلاف ذلك، كوجود الانسان ووجود الفلك، والسر في ذلك: ان المهية تابعة للوجود، منتزعة عنه، فالوجود، اذا كان ناقصاً فاقداً لكمال وجودي، فكان محدوداً بحد خاص ومرتبة معينة من الفعلية، فينتزع منه من المعاني الوجودية، حسب ذلك الكمال الوجودي الذي له، ومن اجل ذلك ترى انه كلما كانت جهة فقدان والمحدودية ضعيفة، وجهة الوجدان والوجود والشدة والاطلاق قوية، تكون العنوانات والحكايات اكثر، وكلما كان الامر بعكس ذلك، يكون العنوانات اقل، فاعتبر

الانسان والهيولى الاولى، فان الاول لما كان له وجود جامع لكمالات وجودية بنحو البساطة ينتزع منه معانى كثيرة ويحكى عنه بحكايات شتى، مثل الجوهر والممتد فى الجهات والنامى والحساس والناطق، والثانية لما كانت درجتها فى الوجود انقص، ومرتبتها ادنى، انحصرت العنوانات فيها على عنوانين، هما مفهوم الجوهر ومفهوم المستعد. فقد استبان ان انتزاع المهيئات الممكنة، عن الحقايق الوجودية، انما هو بملاحظة محدودة تلك الحقايق، بخلاف العوارض الوجودية، مثل الوجود والتشخص والوحدة وغيرها، ومن اجل ذلك، تراهم يسمون الذاتيات بالحد، ويخصونها باسم الماهية التى هى مشتقة عن «ماهو»، وهو سؤال عن تمام الحقيقة، والافجميع المعانى - حتى معنى الوجود - خارجة عن الحقايق الوجودية منتزعة عنها، فهى ليست بذاتيات لها اصلا بل انما هى عرضيات خارجة، فذلك العوارض الوجودية، حكايات وعنوانات للحقايق الوجودية، من حيث انها حقايق وجودية. والمهيئات حكايات لها، من حيث انها محدودة بحد.

لست اقول: ان المعانى الثبوتية التى لتلك الماهيات، ينتزع عن محدودية تلك الوجودات، كيف؟ والمحدودية راجعة الى النقصان، والنقصان الى فقدان، وهو الى العدم، وقد تقرر فى مقامه: ان المعانى الثبوتية والحكايات الذاتية، لا ينتزع الامن تحصل الشئ، والا لزم انقلاب تلك المعانى الثبوتية، الى المعانى السلبية.

بل اقول: انها تنتزع من المحدودية بالعرض، نظراً الى اعتبار حد فيها، هى سلب بعض المعانى الاخر عنها - كما ذكرناه - فاذن المحدودية التى فى الوجود، انما له دخل فى انحصار الحكايات والعنوانات، لا فى نفس انتزاعها، ومن اجل ذلك، ترى طائفة من اهل الله يقولون: ان جميع الماهيات التى تكون موجودة بوجودات محدودة على نهج التشئت والافتراق، موجودة بوجوده تعالى من دون تفرق وتشئت، لكون وجوده جل ذكره، غير محدودة بحد من الوجود فيكون وجوده مع كونه بسيط الحقيقة جامعاً لجميع الماهيات، وتلك المهيئات ايضاً غير محدودة بحد مفهومى، هو كون كل واحدة منها فقط غير مجامع مع مفهوم آخر فى الوجود، كما ان الانسان والفلك الموجودين بوجودين امكانيين، كذلك. والسر فى ذلك كله، هو الذى ذكرناه، من ان المهيئة تابعة للوجود، محدودة اذا كان محدوداً، مطلقة اذا كان مطلقاً، مجعولة بمجعوليته، لا مجعولة بلامجعوليته. فافهم ذلك فهم عقل، لا وهم جهل.

[١٨] تفويض حال و تنقيح مقال

قد استبان من طلوع نور التبيان من افق البيان، ان ذلك السيد الجليل^١ لم يدقق في كلام المحقق^٢، ولم يتدبر حتى يعلم ان مراده من قوله «من حيث الذات» هو الذات المقابل لقولهم «بالعرض» وكذلك المراد من قوله «من حيث ذاته» هو هذا المعنى بعينه، لاتمام ماهية الشيء، كما فهمه وقال: «اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات المعروضة له غير معقول».

ثم ما ذكره ثانياً من «ان الوجود معنى عام يتكرر بتكرر الموضوعات» كلام غير تحقيقى، والتحقيق خلافه، كما شيدنا اركانه واقمنا عليه البرهان القويم البنيان.

ثم ما ذكره ثالثاً من «ان غاية ما لزم من اتحاد زيد مع مفهوم الاعمى صحة حمل وجود احدهما على وجود الآخر»، ليس على ما ينبغي، فان حمل مفهوم على مفهوم آخر - كما دريت - انما هو معقول في الحمل الشائع الذى مفاده اتحادهما في الوجود، لا الحمل الاولى الذى مفاده الاتحاد بحسب عنوان موضوع العقد، ومفهوم محموله، فيصح حمل الاعمى على زيد، من جهة انهما موجودان بوجود واحد، وان صح حمل وجود احدهما على الآخر ايضاً بحمل اولى، نظراً الى وحدة وجودهما بحسب الواقع.

ثم ما ذكره رابعاً من «ان الانسان والفرس...» الى آخر كلامه، انما صدر منه لغفلته عن تلك القاعدة الالهية التى حققناها، فانه اذا كان الاتحاد في العرضيات من اجل الاتحاد في الذاتيات، والاتحاد فيها من اجل الاتحاد في نحو من الوجود، كان اتحاد الانسان والفرس في الجنس راجعاً الى اتحاد في وجود مشترك، وان لم يرجع الامر الى اتحاد يصح الحمل به، فان مثل هذا الاتحاد لا يوجب الحمل، والا لكان يصح حمل كل مفهوم على مفهوم آخر، نظراً الى تحقق التشكيك الخاص في الوجود، فاذن قد ظهر وتحقق ان في الحمل العرضى، الذى يقابل الحمل الذاتى، حملين: حمل بالذات، وهو حمل الذاتى على ذى الذاتى، وحمل بالعرض، وهو حمل العرضى على معروضه، والسيد الجليل قد انكر هذا، لغفلته عن تلك المقاصد الالهية التى حققناها، فاحفظها وكن من الشاكرين، ولا تكن مع الغافلين.

١. اى السيد السند صدر الدين الدشتكى الشيرازى.

٢. اى المحقق جلال الدين الدوانى.

[١٩] شك وهمي وتحقيق عقلي

قد اورد على حمل الوجود على الماهية - بناء على اصلته - بانه لو كانت للوجود افراد في المهيئات سوى الحصاص، لكان مفاد حمل الوجود عليها، ثبوت فرد منه لها، وثبوت شئ لشيء فرع على ثبوت المثبت له، فثبوت فرد منه لها، يتوقف على ثبوتها، والثبوت هو الوجود، فيجري الكلام فيه، وهكذا. فان عاد الامر في شئ من المراتب الى ثبوت مقدم بحسب الفرض والاخذ، لزم الدور، وان ذهب الى غير النهاية، لزم التسلسل.

والجواب، بالنقض والحل^١، اما الاول، فيقال: لو تم هذا البيان، لكان يدل على ان لا يكون للوجود فرد من الافراد التي يسمونه^٢ بالحصاص، اذ لا خصوصية له باصالة الوجود، وكونه ذا افراد حقيقية، اذ العبرة في لزوم الدور او التسلسل هو الاتصاف، لا كون الصفة عينية منضمة الى الموصوف في ظرف الاتصاف، اذ صدق المشتق ليس يلزم قيام الصفة بالموصوف في ظرف الاتصاف قياماً انضمامياً، بل قد يكون كذلك، وقد يلزم قيامها به فيه، قياماً انتزاعياً - كما سنحقق فيما بعد^٣ ان شاء الله العزيز - بل وروده على اعتبارية الوجود اقوى، والجواب عنه اشكل، اذ الوجود لو كان اصيلاً، لكان بينه وبين الماهية نوع من الاتحاد، فلا يتحقق الاتصاف الا بعد التحليل، فلا مغايرة بينهما ولا قيام له بها، الا في ظرف القوة العمالة المحللة، فليس في الخارج عن ذلك الظرف مغايرة ومباينة بينهما، بحسب التحقيق. ومناطق الاتصاف ومعناه هو تحقق شئ لشيء، وحيث لم يكن في الخارج شيان، لم يكن اتصاف. واما في ظرف التحليل: فلها اتصاف بالامر العقلي الاعتباري الذي هو غير الوجود الحقيقي الذي تكون هي له، موجودة في متن الواقع وخارج ظرف الاعتبار، وهي متقدمة بحسب هذا الوجود الحقيقي عليه، فلا يلزم فساد الدور ولا التسلسل.

و اما اذا كان اعتبارياً، فله مغايرة معها في الخارج، فانه على ذلك، كانت الماهية عينية، فلا عينية ولا اتحاد بينهما حقيقة، مع انه ينتزع منها ويحمل عليها، فيكون وصفاً لها، ومفاد حمله عليها ومصادق اتصافها به، ليس الانفس حصولها، فهي - في اي ظرف وفي

١. ن. الحمل.

٢. ن. يسموه.

٣. ن. من ذي قبل انشاء.

اي اعتبار كانت لها - كون مصدرى اعتبارى، فلا يمكن ان يتصور لها تقدم على مطلق^١ الكون، بمطلق الكون فالدور او التسلسل لازم. ولا تنوهم ان الحصص، امور اعتبارية والتسلسل ليس الا فيها، فهو انما يكون فى الامور الاعتبارية، فينقطع بانقطاع الاعتبار، اذ الكلام فى اتصاف الماهية بالوجود فى الخارج، فيجب تقدمها عليه بالوجود، مع قطع النظر عن المعتبر و الاعتبار، فلوانقطع لكان ينقطع فى الواقع، فلم تكن الماهية موجودة فيه، و ذكر التسلسل انما هو فى جلى من النظر، و اما فى دقيقه فالامر ينحصر فى الدور، اذ الوجود - عند اعتباريته - لا يكون الا الكون المصدري المضاف الى الماهية، فيختلف باختلاف المضاف اليه، و لا اختلاف فيه - بحسب الفرض - اذ كلامنا فى حمل الوجود على ماهية مخصوصة، فلا تكثر فى الوجود، حتى يتصور التسلسل، فمدار اللزوم فى الشرطية انما هو حمل الوجود على الماهية و اتصافها به، سواء كان اثر الجاعل بالذات، هو الوجود، او الماهية، و اتصاف الماهية بالوجود - كما هو مذهب بعض من عوام المتفلسفة - و على اى حال، تكون الماهية متصفة بالوجود، و يقال: الشئ موجود، و معناه كونه متصفاً بالوجود - كما هو مذهبنا - فاللزوم، انما هو بالنظر الى مطلق الاتصاف، و لما اتفق كون الوجود افراد، لزم اتصاف الماهية به، على زعم القائل به بتوهم^٢ ان الملازمة، انما هى بينه و بين الدور او التسلسل.

و اما الثانى: فانك قد علمت من البيانات الماضية، ان الوجود انما هو مصداق معنى الموجود، بالنظر اليه من دون ملاحظة امر آخر، و اما الماهيات التى يوجبها، فهى فى ذاتها، لا يصدق معنى الموجود و لا المعدوم عليها، بل ذلك انما هو بعد عزل النظر عن ذاتها و ذاتياتها و ملاحظة امر آخر، هو المقصود من الوجود.

والان نقول: هذا الوجود، يجب ان يتحد مع الماهية بحسب ظرف الواقع نحواً من الاتحاد، و هو اتحاد ما بالذات مع ما بالعرض، بان يكون مابه التحقق فيهما واحداً و هو مناط

١. مرادنا بمطلق الكون، الكون المطلق، اذ لا فرق بينهما يعتد به على اعتبارية الوجود، حيث ان تكثره - على هذه الطريقة - بتكثر المضاف اليه، و المضاف اليه واحد لا تكثر فيه، اذ الكلام، انما هو فى حمل الوجود على ماهية من الماهيات الموجودة فافهم ذلك. [منه عفى عنه]

٢. ن: على زعم القائل توهم.

الاتحاد، فالوجود، موجود في الخارج بالذات، والمهية بالعرض، وهذا الحكم، بعد ملاحظة المراد من المهية والمقصود من الوجود، من اجلى الاوليات، ولكننا لتمامية البيان نقول: هذا الوجود - كما وصفنا لك حاله، من كونه موجوداً بالذات طارداً لعدم الشئ - عين الماهية في الخارج، ومرادنا من الخارج هنا، الخارج من ظرف الاعتبار والتحليل، وكيف يمكن ان يكون الوجود منفكاً عن الشئ الذي يوجد به؟ وانه على فرض الانفكاك، لا يخلو حاله من ان يكون جزءاً من المهية، او المهية جزء منه، او يكون عارضاً لها قائماً بها - قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها - او الماهية عارضة له بتلك المثابة، او يكون عارضاً لها تابعاً لها في التصور، او الماهية عارضة له منتزعة عنه. وهذه كلها فاسدة سوى الاخير الذي هو مطلوبنا.

اما الاول والثاني والثالث والرابع: فللزوم كون الماهية حاصلة للوجود قبل وجود نفسها، لان وجود الجزء قبل وجود الكل، ووجود الصفة بعد وجود الموصوف، وهذا الوجود المقدم - سواء كان وجود الجزء او الموصوف - ان كان عين الوجود المؤخر الذي هو وجود الكل او الصفة، لزم تقدم الشئ على نفسه وتكرر وجود شئ واحد بعينه، وان كان غيره وهكذا، لزم التسلسل في الوجودات، وهو باطل بما ذكر في مقامه، وعلى فرض امكانه، يلزم خرق الفرض، اما من جهة عدم انتهاء الامر الى وجود يكون الماهية به موجودة، فلا يكون موجوداً ما فرض بوجوده، او من جهة انتهاء السلسلة، لانحصارها بين حاصرين - المهية والوجود - فلا يكون متسلسلاً ما فرض بمتسلسل، واما من جهة استلزامه المدعى، اذ قيام جميع الوجودات بالمهية، او قيام الماهية بجميع الوجودات المعروضة لها، او دخول جميعها في الماهية، او دخول الماهية في جميعها - بحيث لا يخرج شئ منها - يستلزم وجوداً غير قائم بالمهية، او غير معروض لها او غير داخل فيها، او غير داخل في الماهية، والا لم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً، وهذا يستلزم خرق ما فرضناه، وهو انفكاك الوجود عن المهية، فهو عينها.

ويلزم على الاحتمال الاول ايضاً خلاف ما ثبت في موضعه بالبرهان القويم البيان، من ان الوجود زايد على المهية ليس عينها ولا جزءاً لها.

وعلى الاحتمال الثاني، يلزم ايضاً خلاف ما حققه اساطين الالهيين، من بساطة كل

هوية وجودية، ولنا برهان مخصوص عليه، قد ذكرناه في اصول الحكم^١: «وهو ان الوجود ليس يجوز ان ينحل الى ابعاض، لانه موجود بذاته، وسائر الاشياء المخالفة له بحسب سنخها وجواهرها موجودة به، فلو انحل الى ابعاض، لكانت تلك الابعاض لا يخلو عن الوجود والعدم والمهية، اذا كان جميعها او واحد منها عدماً او ماهية، لم يصدق على المجموع انه موجود بذاته، بل اما ان يصدق عليه انه باطل في ذاته وبالنظر الى جميع ذاتياته وابعاضه، او يصدق عليه انه ليس بموجود ولا معدوم^٢ بالنظر الى كل واحد من ابعاضه، او يصدق عليه انه باطل بالنظر الى واحد من ابعاضه وليس بموجود ولا معدوم بالنظر الى الاخر، واذا كان جميعها او واحد منها وجوداً، لم يصدق على المجموع انه وجود واحد. بل اما ان يصدق عليه انه وجودان، او وجود شيء آخر، والكلام في كل واحد من هذين الوجودين او ذاك الوجود، عايد، فينتهي الامر الى شيء هو بذاته مصداق معنى الموجود، وسائر الاشياء، انما يصدق عليه هذا المعنى، بواسطته، وذلك الشيء، هو المقصود من الوجود.»

واما الخامس، فللزوم اعتبارية الوجود، وقد حققنا في البيانات السابقة اصلته. فاذن الوجود متحد مع الماهية، اتحاداً خارجياً، لا اتحاداً محضاً حتى لا يتغاير مفهوماً ومعنى ايضاً، والا لزم امور باطلة:

منها: اتحاد الماهيات المتخالفة، اذ قد ثبت اشتراك الوجود معنى بحكم الضرورة ومقتضى البرهان، فيلزم كون الجوهر عرضاً والعرض جوهرأ.

ومنها: ترادف لفظ الوجود، مع الالفاظ الموضوعية للماهيات المخصوصة، فيكون مفاد «الانسان موجود» بعينه، مفاد «الانسان انسان»، مع ان الاول مفيد، والثاني غير مفيد.

ومنها: عدم انفكاك الماهيات عن تعقله، مع ان الوجدان، يكذبه.

ومنها غير هذه، من التوالى الباطلة المذكورة في كتب القوم.

فاذن المفهوم من الوجود يغاير الماهية فهو عين الماهية من حيث التحقق فاذا ثبت و تحقق ان وجود كل شيء عين مهيته عيناً، فالوجود انما هو ثبوت الشيء وتحققه، لا ثبوت شيء

١. اصول الحكم في شرح اثولوجيا؛ لم اعثر على نسخة من هذا الاثر الشريف للمصنف الى الآن، راجع المجلد الثالث من هذه المجموعة.

٢. ن. بمعلوم.

له، فمفاد حمل الوجود على الاشياء انما هو تحقق تلك الاشياء وجودها في انفسها، لا ثبوت شئ آخر يغيره لها. وهذا هو مفاد الهلية البسيطة، كما علمناك في المباحث الماضية، و مفاد القاعدة الفرعية الموروثة من عظماء الحكمة، هو ثبوت شئ لشيء، وهذا هو مفاد الهلية المركبة، مع انه على ما حققناه من اصالة الوجود، يتم البيان، لو اخذنا مفاد حمل الوجود كما هو المعتبر في الهليات المركبة، اذ المعتبر في جانب الموضوع، انما هو فرد حقيقي من الوجود، والامر المحمول هو مفهوم الموجود، فلا دور ولا تسلسل.

[٢٠] ظلمة وانارة

و لعلك تقول: ان من شرط استحالة كون الغير المتناهي، محصوراً بين حاصرين، ان يكون ما فرض حاصراً، بحيث يكون النسبة بينه وبين الامور الواقعة في الوسط بعينها، النسبة بين تلك الامور، فان كان الترتب بينهما من جهة كون بعضها معداً لبعض آخر، وجب ان يكون ما فرض حاصراً، ايضاً كذلك بالقياس الى تلك الامور، وان كان من جهة الفاعلية، لزم ان يكون ذلك الحاصر ايضاً كذلك بالنسبة اليها، وعلى هذا القياس. و الماهية - على ما فرضت - ليست كذلك، فانها قابلة لوجودها، و تلك الوجودات المفروضة، ليست بحيث يكون بعضها قابلاً لبعض، فاذن: الماهية ليست من السلسلة، فلا يحدد بها السلسلة.

فان خطر هذا ببالك، فاعلم: ان ذلك الاشتراط، وان كان موروثاً من اعظام الحكماء و لكنه قد اشتبه الامر فيه على كثير من الاعلام، فانكره الفاضل المحقق والاستاد الكامل المدقق مصطفى العلماء^١ - على ما نقل عنه - حمل البحر الزاخر والنور الباهر فخر الحكماء المعاصرين المرتقى بمدارج الحق واليقين استادنا وسندنا كهف الحاج محمد جعفر اللاهجي^٢ - موافقاً للحكيم الكامل والنحرير الفاضل الملا احمد اليزدي^٣ - على ما نبينه - وعندنا: ان

١. الآخوند مصطفى قمشئي، مصطفى الحكماء (م ٢١٥ ق)؛ والنقل عنه تلميذه الملا احمد الاردكاني. راجع حاشية الملا احمد على المشاعر لصدر المتألهين، المشعر الخامس، الاشراف الحكمي، ذيل قوله «استلزامه لانهصار ما لا يتناهي بين حاصرين اي الوجود الماهية». المشاعر، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٥ ق (بلا رقم الصفحات).
٢. الملا محمد جعفر اللاهجي، شرح رسالة المشاعر، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، (مشهد، ١٣٤٣ ش)، ص ١٢٦ و ١٢٧.

٣. حاشية الملا احمد الاردكاني على المشاعر، المشعر الخامس.

مقصود أولئك الاعاظم من ذلك الاشتراط، ان ما فرض حاصرًا للسلسلة، يجب وان يكون واقعاً في طريق ذهاب السلسلة، بحيث يبتدأ منه او ينتهى اليه، فلو فرض ان السلسلة امور بينها عليّة بحسب الاعداد، وفرض حاصرها فاعل كل واحد من اجزائها، لما كان ما فرض حاصرًا لها بحاصر، اذ الفاعل ليس واقعاً في طريق ذهابها، بل وجوده اتم واكمل من وجودها، يجمع كل واحد من اجزائها، فلا يكون بدأ السلسلة ولا ختمها، وكذلك لو فرض كونه قابلاً لتلك السلسلة، اذ القابل مرتبته في الوجود اضعف من مرتبة المقبول، فيجمع كل واحد من آحاد السلسلة، فلا يحدد به السلسلة. واما اذا كان واقعاً في مرتبة آحاد السلسلة، حاصلًا في طريق ذهابها وسلوك آحادها في الطول، فيكون حاصرًا لها البتة. وان لم يكن نسبتها الى تلك الآحاد، كنسبة بعضها الى بعض. والامر في المهية والوجود، يكون بتلك المثابة. وذلك جلي بادنى تأمل.

[٢١] ضلالة وهداية

اولئك تقول: استلزام السلسلة لوجود غير عارض او غير معروض، انما يتم لو كان لمجموع السلسلة، وجود غير وجودات آحادها، ولكن للمنع فيه مجال، بل المحقق خلافه، اذ تلك الوجودات المتباينة، كيف يمكن ان توجد بوجود واحد، والآ لكان للوجود وجود، فلا يكون موجوداً بذاته، وهذا خلاف ما ثبت بالبرهان.

فان اختلف هذا ببالك، فاعلم ان ذلك ليس بلازم، فان الفرق ثابت بين الحكم على كل واحد من آحاد السلسلة على نهج التفصيل والنظر فيها بحيث يحصل عقد شخصي، وبين الحكم على كل واحد منها على نهج الاجمال والنظر فيها بحيث يحصل عقد كلي، ففي الصورة الاولى، يجب ان يوضع الآحاد، وينظر الى واحد واحد منها ويحكم عليه بانه عارض للمهية او معروض لها، فلا ينتهي الامر عند ذلك الى حلولها الى نهاية ولا يمكن الحكم على المجموع، بانه عارض او معروض، الا اذا كان للمجموع وجود واحد يكون الحكم باعتباره، او يكون السلسلة متناهية، فينتهي الامر الى وجود اخير هو عارض فقط او معروض فقط، فيحكم على تلك الاحاد المتناهية، بانها معروضة للمهية او عارضة لها، من دون واسطة او معها. واما في الصورة الثانية، فذلك الوضع والنظر غير لازم، بل يكفي النظر اليها من حيث انها آحاد السلسلة ومن جهة عنوان واحد، فيحكم عليها بان كل واحد منها بحيث لا يشذ منها شيء عارض للماهية او معروض لها،

ثم يحكم على المهية بان لها وجود غير عارض او غير معروض، نظراً الى ان وجود العارض، بعد وجود المعروض، ووجود المعروض، قبل وجود العارض، فافهم ذلك.

[٢٢] حجاب وكشف

ولو سئلنا سائل وقال: 'ما ذكرته في وجه الاشكالية انما هو كون الوجود صفة، وكل صفة فهو فرع على الموصوف في الوجود، ولست من القائلين بالتخصيص او الاستلزام او غير ذلك من التعسفات التي ارتكبتها الاقوام، بل كنت تقول بتلك الكلية بلا تخصيص ولا تبديل او غير ذلك، ولم تزيّف صفتيته بالقاعدة جارية وليس حين مناص.

لقلنا في جوابه: ان الذي ذكرناه وقررناه، تزييف للصفية وابطال لصغرى القياس، اذ قد استبان من تضاعيف ما بيناه، ان المقصود من الصفة في تلك القاعدة القائلة بانها فرع على الموصوف، ما لا تكون نفس ثبوت الموصوف، ولفظ القاعدة ايضاً ناطق بهذا، حيث ان مفادها ان ثبوت الصفة للموصوف فرع على ثبوت الموصوف، فلا بد وان يكون الموصوف، ثابتاً لا بنفس الصفة، فاذن القاعدة هي: «ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له» والوجود، انما هو نفس ثبوت الشيء، فليس يكون مندرجاً تحت تلك القاعدة.

[٢٣] هدم ودعامة

ولو رجع قائل وقال: ان كنت تفهم من قولهم «ثبوت الشيء للشيء» فرع على ثبوت المثبت له» العروض، فلا يكاد يصح، فان قولك الانسان حيوان، مندرج تحت تلك القاعدة وفاقاً، ولا عروض فيه وان كنت تفهم منه الاتصاف، فذلك لا يخلو من امرين: فاما اين يعنى به النسبة الحكمية، فيكون المقصود، انها كلما تحققت، فهي فرع على ثبوت المثبت له، فذلك يشمل الوجود، واما ان يعنى به مبدؤه، وهذا ايضاً يشمل الوجود، لتحقق مبدئه فيه بلا شك وريب، كيف ولو لم يتحقق، فمن اين ينعقد القضية ويقال «المهية موجودة» فكيف تقول انه خارج عن تلك القاعدة؟

لقلنا في جوابه: ان الوجود من حيث انه وجود ليس بشيء، لانه من تلك الحيشية ليس الا تحقق الاشياء، فيقابل الاشياء ولا يدخل فيها، وان كان يصدق عليه انه شيء من الاشياء، اذا اخذ لامن تلك الحيشية، بل من جهة كونه مفهوماً حاصلًا في العقل، وهو من هذه الجهة، ليس بوجود لشيء، بل هو شيء له وجود، فاذن هذا المفهوم، لو حصل في العقل وجعل حكاية عن وجود الشيء في الواقع، بحيث يكون الحكم عليه، حكماً على المحكي عنه، فلا ثبوت له لشيء من الاشياء، بل هو نفس ثبوت الاشياء، و ثبوت الاشياء، ليس ينفك عن الاشياء حتى يقال: ان له ثبوتاً لها. ولو حصل في العقل ولم يجعل حكاية، بل نظر اليه من حيث انه معنى من المعاني، فله ثبوت لا يتصف به من الاشياء. فاذن: مفاد القاعدة وهو «ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له» لا يشمل الوجود، اذ وجود الشيء من حيث هو وجوده ليس بشيء، ولو كان يصدق عليه انه شيء بالمعنى الذي للشيء يعمه، فلا ثبوت له، بل هو متحد مع ماهو ثبوت له. فاذن قد حصل من ذلك، ان مفاد تلك القاعدة، ان الهلية المركبة انما هي بعد الهلية البسيطة، فتلك القاعدة، عبارة اخرى عن هذا القضية.

[٢٤] وهم وتحصيل

ولعلك ترجع وتقول: «الماهية موجودة» عقد من العقود، وكل عقد فله ثلاثة امور: ذات الموضوع ومفهوم المحمول وثبوته للموضوع، وخلاصة القول: انه لا بدوان يكون في كل عقد نسبة حكمية، وهي ثبوت شيء لشيء، فكيف تقول في ذلك العقد، انه ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء؟ فهو مندرج تحت تلك القاعدة الموروثة.

فنقول: ان ذلك، انما هو بحسب تفصيل اجزاء العقد واعتبار الاطراف في ظرف انعقاد القضية، لا بحسب مفاد الحكم ومصدق العقد، فلو قال قائل: زيد زيد، لكان هذا القول، من حيث مفهومه ومن جهة انه حكم بين امرين، مشتملا على اركان ثلاثة: هي الطرفان والرابطة، وليس الكلام فيه، انما الكلام فيما يدخل في مصداق الحكم ومفاده، ومن اجل ذلك، تراهم يقولون: ان السالبة البسيطة ساوى الموجبة المحصلة بحسب ظرف الحكم وتحصيل العقد، اذ سلب شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف، ويجعلون عموم السالبة عن الموجبة، بحسب خارج ظرف الحكم وما يطابقه، فان للموجبة فيه، استدعاء ليس هذا

الاستدعاء للسالبة، وهو استدعاؤه لوجود الموضوع، ويعلمون ذلك بان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له. فنقول: بعض الاحكام ليس يتحقق فيه بحسب مفاد الحكم، الا ذات الموضوع فقط، مثل ان تقول: زيد زيد، او تقول: زيد زيد، او تقول: زيد حيوان، اذا الطرفان في هذين العقدين، شيء واحد مهية ووجوداً، او وجوداً فقط. ومن هذا القبيل: زيد موجود، فان مصداقه، ليس الامهية الموضوع ووجوده. والمحمول، اذا كان نفس الوجود، فليس يحتاج في ارتباطه بالموضوع^١، الى امر آخر يرتبط به اليه. فان جهة الاتحاد في العقود الحاصلة بالحمل الصناعي، ليس الالوجود، واذ حمل غير الوجود على شيء، فاحتيج [الى] الوجود ليصح به الربط بينهما، والوجود لا يحتاج الى شيء يرتبط به.

[٢٥] ساقية جمهورية

اولئك تسأل وتقول: سياق اعتبارية الوجود، وكونه نفس المعنى المصدرى المتكرر بالاضافات حسب تكثر المهيئات وطباع اتصاف المهية به في ظرف التحليل العقلي يوجبان مغايرة كل منهما عن الآخر، بحسب المعنى عند ملاحظة الذهن، فيحصل في الذهن امران، و بينهما اتصاف. والموصوفية عند هذا الاتصاف، انما هي للماهية، فانها محفوظة الذات في كلا الطرفين حاصلة في الذهن بالحقيقة وبالتمام بالاصالة، بخلاف الوجود، فان حقيقته ليس يمكن ان يحصل في ظرف الذهن، والا لانقلبت ذاتها، بل الحاصل منها في الذهن هو المفهوم الحاكي عنه، وهو وجه من وجوهه وليس له حكم الموصوفية، لاذهنأ ولا خارجاً، فالاحكام الذهنية التي يستدعى موضوعات ذهنية، انما هي احكام للمهيئات التي يمكن ان يحصل في الذهن ويتصف بالكلية، واما الاحكام الخارجية التي تستدعى موضوعات موجودة في الخارج، فهي احكام للوجودات التي هي مبدأ الآثار الخارجية ومنشأ الكمالات الوجودية العينية، وذلك الفرق، انما هو على القول بان للوجود افراداً بحسب نفس الامر واصالة في الواقع، واما على القول باعتباريته، فالامر في ذلك جلي. والوجود له مرتبة الصفاتية ذهنأ وخارجاً، والمهية لها مرتبة الموصوفية بحسبهما.

١. ن: الى الموضوع.

فاذن نهاية مايمكن ان يصحح به اتصاف الماهية بالوجود الخارجى ان تقول: يحكم على المهية الموجودة فى الذهن بالوجود الخارجى فلا يلزم محذور، فان الوجود ليس بموجود فى الخارج، بل هو اعتبارى محض و انتزاعى صرف، وهو مسبوق بالمهية الموجودة فى الذهن، و لكن الكلام فى اثبات الوجود المطلق لها او الذهنى خاصة باق، و المحذور فيه لازم، فان تحليل الماهية عن الوجود ايضاً وجود لها بلا فرض و اختراع، و الاتصاف بالوجود مغايرة للصفة و الموصوف متحقق بلا اعتبار و انتزاع، فثبوته للماهية يقتضى ثبوتها قبله، فان كل موصوف او معروض، يجب له درجة من الوجود و مرتبة من التحصل، يكون بحسب تلك المرتبة مقدماً على الصفة او العارض، و اذا كان هذا هكذا، فمعروض الوجود لا يخلو من امور: فاما ان يكون هو المهية الموجودة، فيلزم الدور ان كان وجود المعروض نفس الوجود العارض فى شىء من المراتب، او التسلسل ان لم يكن كذلك، او المهية المعدومة فيلزم التناقض، او الالاموجودة او الالامعدومة فيلزم ارتفاع النقيضين.

[٢٦] ظن و توهين

عساك ان تظن مما ذكرناه فى اصول الحكم - عند الذب عن البرهان الذى اقمناه على اصالة الوجود فى الموجدية، من جواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الشىء فى نفسه - انه يكفى جواباً عن هذا السؤال، باخذ الشق الاخير من الشقوق التى ذكرها السائل، حيث قلنا هنالك: «و اما حديث ارتفاع النقيضين، فلزومه و بطلانه على الاطلاق ممنوع، و القدر المسلم من بطلانه بطلانه فى الواقع، لا بحسب مرتبة من مراتب الواقع، فان الواقع اوسع من تلك المرتبة، و هى مرتبة الشىء بحسب جوهر ذاته.

و نقد المقام: ان ارتفاع النقيضين او اجتماعهما فى المفردات، كالوجود و العدم و الكاتب و اللاكاتب، انما هما بحسب حمل المفردين المتناقضين على موضوع واحد بما هو واحد، بحيث يكون الموضوع خارجاً، و المحمول مأخوذاً بما هو محمول، فالكاتب و اللاكاتب انما هما متناقضان، اذا اعتبر حملهما على شىء واحد، بحيث لا يحصل من ذلك قضيتان، فانهما لو اعتبرا بحيث يحصل من حملهما قضيتان، محمول احدهما مفهوم الكاتب، و محمول الاخرى مفهوم اللاكاتب، لم يكن تناقض البته. اذ لا تناقض فى قضيتين موجبتين

محصلتين ومعدولتين او مختلفتين . وحمل شىء على شىء، الذى مفاده الاتحاد، انما يتصور على وجهين:

احدهما: الشائع المتعارف المسمى بالصناعى، ومفاده اتحاد الموضوع والمحمول فى نحو من انحاء الوجود، ومرجعه الى ان الموضوع فرد من افراد مفهوم المحمول، سواء كان ذلك الموضوع جزئياً، فتكون القضية جزئية بالخصوص، ان كان ذلك الموضوع جزئياً فى الخارج، وجزئية بالعموم، ان كان ذلك الموضوع جزئياً فى العقل، ويحكم عليه بملاحظة وجوده فى العقل، اذا الصور الكلية جزئيات بعد اخذ وجوداتها العقلية معها، ولا منافاة، لتغاير الجهتين، او كلياً فتكون القضية طبيعية ان حكم فيها على نفس مفهومه، ومحصوله ان حكم على ذاته و افراده ويبين كمية تلك الافراد، ومهمة ان حكم عليها ولم يبين كميتها، ويقال لهذا الحمل، الحمل بالذات، ان كان المحمول من ذاتيات الموضوع، والحمل بالعرض، ان كان من عرضياته، ويقال للكل، الحمل العرضى .

وثانيهما: الحمل الاولى الذاتى، ومفاده ان الموضوع بعينه نفس مهية عنوان المحمول ومفهومه، بعد ملاحظة تغاير اعتبارى بينهما، اى مهية هذا ومفهومه نفس مهية ذاك ومفهومه، لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد فى الوجود، كما فى الحمل الاولى، وانما سميناه اولياً، لكونه اولى الصدق والكذب، وذاتياً، لانه لا يتصور الا فى الذاتيات . وقد يختلف الحملان فى مفهوم واحد بالقياس الى نفسه او غيره، فمفهوم العدم، عدم بالحمل الاولى و ليس بعدم بالحمل الصناعى، والانسان ضاحك بالحمل الصناعى، وليس بضاحك بالحمل الاولى، وقد يتفقان ايضاً ولكن فى مفهوم بالقياس الى مفهوم آخر، و كل مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر، فهو يباينه ويغايره ولا يصدق عليه، الا اذا لوحظ معهما الوجود، وعند تلك الملاحظة ايضاً، لا يتحقق الحمل كلية بل قد يتحقق وقد لا يتحقق . فاذن حمل مفهوم على مفهوم آخر، مقصور على الحمل الشائع .

ويحكم العقل بالضرورة والوجودان من دون حاجة الى برهان، ان مفهوماً واحداً اذا قيس الى مفهوم آخر، فاما هو نفسه صادق عليه او نقيضه، ولا يحكم البتة ان كل مفهوم، فواجب عليه ان يصدق هو او نقيضه على مفهوم اذا قيس اليه، بل يحكم حكماً ضرورياً ان ذلك، ليس بلازم بل ولا بجائز، لانه يعلم من وجدانه، تصور مفهوم اولاً، ثم مفهوم آخر نقيضاً

للاول ثانياً، ثم مفهوماً آخر ليس هو عين المفهوم الاول ولا نقيضه ثالثاً. و يعلم ايضاً: انه لو فرض عند ذلك، الصدق بين اثنين من تلك صدقاً اولياً، للزم كون الثلاثة اثنين، كما انه لو فرض هذا الصدق بين الثلاثة، للزم كون الثلاثة واحداً، لما قررناه من ان مفاد هذا الحمل، هو الاتحاد بحسب المفهوم، فاذن: كل مفهوم فهو مسلوب عن كل مفهوم يغايره، سلباً ضرورياً، سواء في ذلك كون المفهومين كليهما ثبوتياً بمعنى عدم دخول السلب فيهما، او كليهما سلبياً داخلاً السلب فيهما، او مختلفان في ذلك.

فاذن تقرر ان ارتفاع النقيضين عن شيء، كاجتماعهما فيه باطل في نفسه، بحكم الضرورة والوجدان، من دون تجشم البرهان، لكن بحسب الحمل المتعارف. و اما ارتفاعهما عن شيء بحسب الحمل الاولى فليس بباطل، بل العقل يحكم حكماً ضرورياً وجدانياً انه بحسب ذلك الحمل واجب و لازم، و يختلف حاله عن حال^١ اجتماع النقيضين في ذلك، فانه باطل بحسب كل واحد من الحملين، و ذلك الذى ذكرناه، هو المقصود من جواز ارتفاع النقيضين عن المرتبة، و بطلانه عن الواقع، فافهم فهم عقل لاوهم جهل^٢.

فان كنت تظن بذلك الذى ذكرناه هنالك، ان به يدفع هذا السؤال، فاعلم انه من بعض الظن، فان كلمة السؤال، تدل على ان مقصود السائل من الشق الاخير، ما لا يكون موجوداً أو لا معدوماً في الواقع، كما ان مقصوده من الشق الاول، ما يكون موجوداً فيه، و من الشق الثانى، ما يكون معدوماً فيه و جواز ارتفاع النقيضين عن المرتبة في الواقع، انما هو في غير الوجود من العوارض، فان للمهية مرتبة في الواقع، تلك المرتبة مقدمة على عوارضها الوجودية، و ليس لها مرتبة فيه متقدمة على الوجود، حتى يمكن ان يقال: ان الوجود ثابت للمهية الخالية عن الوجود و العدم بحسب مرتبة من مراتب الواقع، مع عزل النظر عن تعمل العقل و اعتباره، فاذن الفرق ثابت بين السواد الثابت للجسم الخالى مرتبة ذاته في الواقع عن السواد و اللاسواد، و بين الوجود الثابت للمهية التى ليس لها تحقق فيه تخلو عن الوجود، اذ كلما

١. ن: و يتخلف حاله حال.

٢. اصول الحكم في شرح اثولوجيا؛ لم اعثر على نسخة من هذا الاثر الشريف للمصنف الى الآن.

فرض لها تحقق، فقد فرض وجودها، اذ التحقق بعينه، هو الوجود ليس الا، فجواز ارتفاع النقيضين كالسواد واللاسواد عن مرتبة وجود الجسم، ليس يلزم جواز ارتفاع النقيضين اللذين هما الوجود والعدم عن مرتبة ماهيته^١، ولا ينافي عدم جواز ارتفاع السواد واللاسواد عن الواقع فان القول بجواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الواقع، مع عدم جوازه عن الواقع، صحيح، فان تلك المرتبة، مرتبة من مراتب نفس الامر، والحكم اذا كان سلبياً، جاز صدقه في مرتبة من الواقع، مع تحقق الحكم الايجابي في الواقع، وكذب سلبه فيه، فان الواقع اوسع واعم من تلك المرتبة، وصدق العام لا يستلزم صدق الخاص، ورفع الخاص لا يلزم رفع العام، فاذا كان المحمول عرضياً لا دخل له في تحقق ذات الموضوع، جاز صدق ايجابه و سلبه كليهما في نفس الامر، الاول: بحسب مرتبة متأخرة عن مرتبة ذات الموضوع، والثاني: بحسب مرتبة ذاته، بخلاف ما اذا كان له دخل في قوام الموضوع وتحقق ذاته، فانه حينئذ^٢، لا يصدق سلبه عنها، لا في الواقع ولا بحسب مرتبة منه، فان المحمول الذي يقوم ذات الموضوع، لا يخلو من ان يساويه او يعمه، و سلب العام يستلزم سلب الخاص، ورفع كل واحد من المتساويين، يلزم رفع الاخر.

[٢٧] تفريع عرشي

ومن هنا يستبين ما ذكره رؤساء العلم - عند اقامتهم البرهان على ان الواجب الوجود، ليس له ماهية وراء الانية - من ان الماهية ليس يمكن ان يكون مفيدة لوجودها، بخلاف ساير الصفات العارضة لها، اذ الافاده والايجاد، فرع الوجود لا غير . قال الشيخ في الاشارات: «قد يجوز ان يكون مهية الشيء، سبباً لصفة من صفاته، وان يكون صفة له، سبباً لصفة اخرى، مثل الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء، انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، او بسبب صفة اخرى، لان السبب، متقدم بالوجود، ولا مقدم بالوجود، قبل الوجود»^٣.

١. ن: ماهية

٢. ن: انه اذن.

٣. شيخ الرئيس ابن سينا، التنبيهات والاشارات، النمط الرابع، الفصل ١٧، (طهران، ١٣٣٩ش) ص ١٠٧.

[٢٨] تسميم وتخذيم

وفصل الخطاب، ان ارتفاع النقيضين، ليس بجائز على الاطلاق، اذا كانا بالحقيقة نقيضين اذ رفع الوجود عن مرتبة الشيء بحسب ماهيته، ليس معناه الا ان الوجود ليس عينه، وهذا حكم صادق، ونقيضه انه عينه، وهو كاذب وليس هو نقيض ان العدم عينه، حتى يرتفع النقيضان. بل نقول من رأس: ان الفرق ثابت بين سلب المقيد والسلب المقيد، ونقيض الوجود المقيد بالمرتبة، انما هو رفع هذا المركب، ورفع المركب، يتحقق برفع جزء واحد منه، من دون تخصيص و تعيين، كما انه يتحقق برفع جميع اجزائه، فاذن، رفع الوجود المقيد بالمرتبة، يتحقق برفع الوجود على الاطلاق، كما انه يتحقق برفع تقييده، فالسلب وارد في قولنا: «ليس الانسان من حيث هو انسان بموجود» على الوجود المقيد بالمرتبة، فالمرتبة انما هي ظرف للوجود، فالوجود مقيد بالمرتبة، والسلب غير مقيد بها، فيكون السلب سلب المقيد بالمرتبة، وليست ظرفاً لنفس السلب، حتى يكون السلب مقيداً بها، ويكون الوجود مأخوذاً على نهج الاطلاق عنها، فيكون السلب السلب المقيد بالمرتبة، وليس اذا سلب الوجود عن المرتبة. على النهج الذي ذكرناه. تحقق العدم على الاطلاق، او العدم المقيد بالمرتبة، اذ لا يناقض شيء منهما الوجود المقيد بالمرتبة، حتى يكون لولم يتحقق واحد منهما، للزم القول بارتفاع النقيضين بل نقيض الوجود المقيد، انما هو رفعه، فالوجود المقيد بالمرتبة مرفوع عن المرتبة، وكذا العدم المقيد بها، واما رفعهما، فغير مرفوع، الا اذا اخذ هذا الرفع ايضاً، مقيداً بالمرتبة، فرفع وهكذا، الى ان ينقطع اعتبار التقييد وينتهي الامر الى رفع غير مرفوع، فافهم ذلك.

[٢٩] بسط وتشيد

واذ قد فرغنا - بتأييد من هو ولي التأييد - من ازالة هذا الوهم، فلنشرع في الجواب عن اصل الشبهة، وهو يفتقر الى تأصيل اصلين:

الاصل الاول^١:

١. سيأتي الاصل الثاني في الفصل الثالث والثلاثين.

اعلم ان اتصاف شيء بشيء آخر في ظرف من الظروف، اما انضمامي، فيكون للصفة في ذلك الظرف، وجود يغير وجود الموصوف، فينضم بحسبه الصفة الى الموصوف، فاذن يستدعى ذلك ثبوت حاشيتي الاتصاف هناك، وذلك كاتصاف الاشياء بالاعراض العينية التي تقابل الجواهر، فان تلك الاعراض، بوجوداتها مضافة الى موضوعاتها، فاضافتها الى موضوعاتها داخلية وخارجية، داخلية في وجوداتها دخول اللازم الغير المتأخر عن الملزوم في الوجود، وخارجية عن ماهياتها خروج العوارض الوجودية عن ماهية الشيء وحقيقته. اما ترى ان السواد بماهيته، ليس الا مفهوم لون قابض للبصر، وليس في هذا المفهوم، انه مرتبط الى موضوع ما.

واما انتزاعي، فلا يكون للصفة في ذلك الظرف، وجود برأسه وثبوت يغير نفس ثبوت الموصوف، بل معيار الاتصاف عند ذلك، كون الموصوف في ظرف الاتصاف، بحيث اذا لاحظته العقل ونظر اليه بحسب حاله التي له هناك، ينتزع عنه مفهوم تلك الصفة، ويحكي بهاعنه فيصفه بها، لا بحسب ظرف اللحاظ، بل بحسب حاله في ظرف الاتصاف، وظرف كونه منتزعا عنه لتلك الصفة، وذلك كما في الاضافيات والسلبيات المنتزعة من الاشياء، بقياسات يعتبرها العقل في تلك الاشياء اعتباراً يطابق احوالها بحسب ماهي عليه في نفس الامر وحق الاعيان، مثل ان يقال: السماء فوق، وفلان اعمى، فمصدق حمل الفوق على السماء، والاعمى على فلان، انما هو كون الموضوع بحسب الخارج، بحيث يكون بينه وبين موجود آخر اضافة اذا لاحظها العقل، ينتزع منه معنى الفوقية، او كونه بحسبه، بحيث يكون بينه وبين مفهوم آخر نسبة، وهي كون هذا المفهوم مسلوباً عنه بالفعل ثابتاً له بالقوة، بحسب نوعه كالبصر، اذا لاحظته العقل بتلك النسبة، انتزع منه مفهوم الاعمى فيصفه به ويحمله عليه، فيطابق العقد الحاصل من ذلك الحمل، حال الموصوف الموضوع بحسب وجوده في الخارج.

و من اجل لزوم اعتبار العقل وقياسه امثال تلك الموضوعات نلّي اشياء اخر، قال بعض السلاف: ان العقود الحاصلة من تلك الموضوعات و تلك المحمولات عقود ذهنية. فان الارض مالم يتعلق بها قياس العقل واعتباره، لم ينتزع منها مفهوم التحت، و اذا تعلق بها قياسه واعتباره، فهي من الموجودات الذهنية. و كذلك الامر، في اتصاف

الاشياء الذهنية ببعض صفاتها، وذلك كاتصاف الانسان العقلى بالكلية، فان اتصافه بها، انما هو فى بعض انحاء لحاظ العقل وقياسه الى اشياء اخر موجودة على وجه يصير منشاءً لانتزاع الكلية منه، و هو كونه بحسب وجوده العقلى غير مانع من الصدق على تلك الاشياء و اتحاده معها فى نحو من الوجود، يغير ذلك الوجود الذى له فى العقل بتلك المثابة، فاذن يحمل العقل المشتق من ذلك المفهوم عليه، فيحصل عقد من العقود الذهنية، و مطابقه و مصداقه كون الانسان فى ظرف العقل، لافى ظرف تحصل العقد - على النهج الذى و صفناه - فقد ظهر من ذلك ولاح ان امثال تلك الاتصافات، ليس تستدعى ثبوت حاشيتى الاتصاف، فى الظرف الذى يكون الاتصاف فيه، بل الذى يلزمها، هو ثبوت الموصوف فقط، فى ذلك الظرف. فان المعنى المحصل من تلك الاتصافات، ليس الا كون الموصوفات، بحسب الاعيان او الازهان، بحيث ينتزع منها الصفات المذكورة و يطابق الحكم بها عليها، فتلك الموصوفات، بحسب وجوداتها التى لها تلك الحال، هى المحكى عنها بتلك الصفات، والتى يعبر عنها بالواقع الذى تعتبر مطابقة الحكم له، و يكون صادقاً.

و اما اتحادى، فلا يكون للصفة مباينة و مغايرة مع الموصوف، لافى ظرف تحليل العقل و تفكيكه الصفة عن الموصوف و الموصوف عن الصفة، و ذلك كحمل الذاتيات على الاشياء التى هى ذاتيات لها، فحمل الانسان على زيد، او الحيوان على الانسان، و تحقق الصفة منحازة عن الموصوف، و الموصوف منحاذاً عن الصفة، انما هو فى العقل، و اما فى الخارج، فليست صفة تغاير الموصوف، و لا موصوف يغير الصفة، و مع ذلك فالحاكم يحكم بان زيداً فى الخارج انسان، و انساناً فيه حيوان. و من هذا القبيل حمل الوجود على الاشياء، فان الوجود متحد مع المهية، لا ينفك عنه، و ذلك على اصالة الوجود، لا يفتقر الى البيان، و اما على اعتباريته، فهنا شىء يجب ان ينبه [عليه]:

فان الوفاق من الحكماء، قد تحقق فى ان الوجود من العرضيات اللاحقة، فان كان صدق معنى الوجود باتحاد فرد من الوجود مع المهية، فكان الامر الذى ينتزع منه هذا المفهوم، هو ذلك الفرد، فالفرد و المفهوم، كلاهما عرضيان خارجان، و اما اذا كان صدقه بانتزاع الموجودية المصدرية من حاق المهيئات المتقررة، فكان حسله قد اشبه حمل

الذاتيات، حيث ان مصداق الحمل و مطابق الحكم، ليس في كلا الموضوعين، الانفس ذات الموضوع، فان الوجود حقيقة على تلك الطريقة، ليست الانفس الموجودة المصدرية، اى صيرورة نفس المهية في ظرف ما، لامعنى ما ينضم اليها، مثل السواد و البياض المنضمين الى الجسم عند الحكم بكونه اسود او ابيض، او ينتزع منها فيجعل منطاً لصحة انتزاع الموجودية المصدرية، فاذن ليس في ظرف التقرر و الوجود الا ما هو نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية المصدرية و يصفها به و يحمله عليها على ان مصداق الحمل و مطابق الحكم، هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف، لا امر زايد يقوم بها، قياماً انضمامياً او انتزاعياً فيصح الحمل . فما يفتقر اليه صدق حمل الوجود، انما هو مجرد وقوع المهية في الاعيان، لقيام شيء به او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه، و ذلك بعينه، حال حمل ذاتيات الاشياء عليها.

واقصى ما يمكن ان يفترقا به، ان يقول احد: ان مصداق الحمل في الوجود، نفس الماهية، لكن لامع عزل النظر عن كل ما يغيرها، و لامع ملاحظة حيثية اخرى خارجة عنها . انضمامية هي كانت او انتزاعية . كما في العوارض التى [هى] غير الوجود، بل مع ملاحظة صدورها بنفس ذاتها عن الجاعل القيوم، و تلك حيثية، خارجة عن المحكوم عليه، مأخوذة على نهج التوقيف لا التقييد، بخلاف حمل الذاتيات، فان ذات الموضوع فيها، تستقل بنفسها في كونها مصداقاً للحمل و مطابقاً للحكم، مع عزل النظر عن اية حيثية كانت، و اما حمل الموجود: فمصداقه نفس ذات الموضوع، لكن لا من حيث هي، بل باعتبار تعلق جعل الجاعل القيوم بها، فان وجد دليل عليه . من ضرورة او برهان او مشاهدة . ترتب آثار الماهية عليها، فعلم من اجل ذلك، ان معيار الحمل و مطابق الحكم متحقق، فيحكم العقل بحصة الحمل .

لست اقول: ان ترتب الآثار ايضاً يدخل في مصداق الحمل . كما ظنه المحقق الدواني . فان ترتب الآثار، تتأخر عن مرتبة الموجودية، فمعيار الحمل الذى هو مصداقه في الواقع و حاق الاعيان، مرتبة متقدمة على مرتبة ترتب الآثار . و جملة القول و خلاصة الفصل: ان الماهية مالم تكن صادرة عن الجاعل، لم تكن يحمل عليها شيء . ذاتياً كان او عرضياً . فان كانت صادرة، صدقت عليها الذاتيات، لامن جهة كونها صادرة، بل على مجرد التوقيت

لا التوقيف، وصدق عليها الوجود من جهة كونها صادرة، اى بسببه وحينه^١، فسنة الحمل فى الوجود، كما يخالف سنة الحمل فى ساير العرضيات - كما علمت - يخالف سنة الحمل فى الذاتيات ايضاً، هذا غاية ما يمكن ان يقال على تلك الطريقة.

ولك ان تقول: جعل الجاعل او اى شىء يفرض، اما داخل فى المحكوم عليه بالموجودية، فليس مصداق معنى الوجود نفس المهية فقط، بل اما المجموع، او ذلك الشىء فقط، والشق الاول باطل، فان ذلك الشىء، لو كان من سنخ المهيئات، فحاله حالها، فيحتاج فى كونه محكياً عنه لمفهوم الموجود، الى انضمام امر آخر اليه، والكلام فى هذا الامر ايضاً عايد، فهو خارج من سنخها، فهو موجود بذاته، وتلك المهية موجودة به، وهذا خلاف ما اعتقدوه من اصالة المهية، واما خارج فيكون المهية بنفسها، مصداق معنى الموجود، فاين الفرق بين سنة الحمل فى الذاتيات، وسنة الحمل فى الوجود؟ فافهم ذلك.

[٣٠] ايقاظ وتوهين

ان سيد سادات المدققين، قد انكر كون القسم الثانى من اقسام الاتصاف التى وصفناها، بحسب نفس الامر، وحمله على مجرد اختراع العقل ومحض فرضه، وما تفتن ان ثبوت الصفة فى ظرف الاتصاف، ليس مما يقتضيه طبيعة الاتصاف، ولم يقم عليه برهان و لم يشهد به ضرورة، بل ما يحكم به ضرورة العقل ويدل عليه صريح الوجدان، انما هو وجود الصفة على الاطلاق ليس الا، اذ ما لا يكون للشىء ثبوت، فيكف يكون له ثبوت لغيره؟ وهذا الوجود، يختلف فى خصوص الصفات:

فمنها: ما يستدعى وجوداً يغير وجود الموصوف فى الخارج، مثل السواد الثابت للجسم.

ومنها: ما يستدعى وجوداً هو بعينه وجود منشأ انتزاعها، مثل المفاهيم الاعتبارية، كالفوقية وامثالها. فان البرهان قائم على ان فى الوجود اشياءً لا يمكن ان توجد الا بوجود ما ينتزع منه. وقد اورث شيخ الاشراقيين، اخلافه فى ذلك قاعدة وقال: «كل مفهوم اذا فرض

وجود فرد منه في الخارج، يستلزم هذا ان يتولد من ذلك الفرد افراد من ذلك المفهوم متسلسلة لا الى نهاية، فاحكم باعتباريته. ^١ تلك القاعدة الموروثة منه، تجرى في مفهومات كثيرة، مع ان العقل يحكم بثبوت تلك المفاهيم للاشياء في الخارج.

ومنها: ما يستدعى وجوداً لموصوفها في الذهن، وثبوتاً لنفسها له فيه، لا بحيث يغير وجود الموصوف، كالكلية والنوعية والجنسية. فاذن: طباع الاتصاف وطبيعة الصفة، لا يقتضيان وجوداً للصفة يغير وجود الموصوف، بل ذلك انما هو في بعض المواضع وفي صفة خاصة، والخصوصيات ملغاة غير منظور اليها عند الحكم الكلي، بخلاف طبيعة الموصوف، فانها تقتضى وجوداً له في ظرف الاتصاف.

فلو رجع قائل وقال: ^٢ ان الاتصاف بمفهومه يستدعى المغايرة، فانه نسبة ما، والنسبة بما هي نسبة، تقتضى وجود المنتسبين، فكما تستدعى وجود الموصوف، فكذلك تستدعى وجود الصفة.

لقلنا في جوابه: ان تحقق الاتصاف على الاطلاق، يلزم تحقق حاشيته على الاطلاق، وخصوص تحقق الاتصاف، يلزم خصوص تحقق حاشيته - ان ذهناً فذهناً وان خارجاً فخارجاً - ولكن الاتصاف من الطبائع الاعتبارية التي ليس لها تحقق في الخارج، وان كان الموصوف متصفاً بالصفة فيه. وبين المعنيين بون بين، وتحقق الاتصاف في الذهن، يلزم تغير الحاشيتين، والتغير متحقق هناك، فاذن قد ظهر ولاح ان ثبوت شيء لشيء، انما يستدعى ثبوت الموصوف فقط في ظرف الاتصاف، لا ثبوت الصفة، وان كان يتفق في بعض الصفات، ان تكون موجودة بوجود يغير وجود الموصوف. فافهم ذلك.

[٣١] هدم وتقويم

عسى ان يظن ظان ويقول: فاذن لا يكون الفوقية موجودة في الاعيان، فلا يمكن ان يكون قولنا: «الفوقية ثابتة للسماء في الخارج» عقداً خارجياً صادقاً، والا لزم صدق العقد

١. شهاب الدين السهروردي، التلويحات، العلم الثالث، التلويح الثاني، المجلد الاول من مجموعة مصنفات الشيخ

الاشراقي.

٢. ن: يقول.

الايجابى والربط الموجب، مع انتفاء الموضوع، وهو خلاف ما اتفقت عليه مدارك المحصلين، فاذن: يصدق نقيضه، وهو: «ليست الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج» عقداً خارجياً، وهكذا فى ساير الاتصافات. فليس يصح الحكم باتصاف شىء لشىء وثبت شىء لشىء، عند عدم ثبوت الصفة وفقدانها فى ظرف الاتصاف. قال سيد سادات اعظم الحكماء امير محمد باقر الشهير بالداماد^١:

«والذى يحل العقدة هو: ان الفوقية - مثلاً - لما كانت معدومة فى الاعيان، لم يصح عقد خارجى [هى] موضوعها، فلذلك صدقت: «ليست الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج» خارجية، وذلك لا ينافى كون السماء المتحقق فى الاعيان، بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها فى الاعيان، بالفوقية المنتزعة منها بحسب ذلك الاعتبار، وهذا ايضاً، ضرب من ثبوت الصفة للموصوف فى الاعيان، بحسب حال الموصوف فى الاعيان، وان لم يكن من ضروب ثبوت الصفة للموصوف فى الاعيان، بحسب حال الصفة فى الاعيان، فان الامرين غير متلازمين، وليس اذا لم يكن ثبوت الصفة للموصوف، مما ينتزع من حال الصفة فى الاعيان وجب ان يكون ايضاً ليس مما ينتزع من حال الموصوف فى الاعيان، فانما الممتنع - حيث لا يوجد الصفة فى الاعيان - هو الاتصاف الانضمامى فى الاعيان، لا غير. فاذن لا تصادم بين «السماء فوق الارض. او السماء متصفة بالفوقية فى الاعيان» خارجية - على ان يكون موضوعها السماء - وبين «ليست الفوقية ثابتة للسماء فى الاعيان» خارجية، على ان يكون موضوعها الفوقية.

نعم: لو صدقت «ليست الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج» على ان يكون موضوعها الفوقية، خارجية وذهنية مطلقاً، لزم ان يكذب ايضاً «السماء فوق الارض فى الخارج» خارجية، لان اتصاف السماء بالفوقية فى الخارج، وثبوت الفوقية لها فى الاعيان، انما يتحقق فى الذهن بحسب حال السماء فى الوجود العينى، وذلك احد ضربى الاتصاف الخارجى، فما لم يتحقق الفوقية فى الازهان ولم يوجد ثبوتها للسماء فى الازهان، بحسب وجود السماء فى الاعيان، لم يصدق الحكم بان اتصاف السماء بالفوقية، اتصاف خارجى، اذ الاتصاف

العيني، ليس الا على ضريين: انضمامي، ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف في الالعيان، كثبوت البياض للجسم، وانتزاعي، ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الالعيان، كثبوت الفوقية والعمى، للسماء وزيد، وهوانما يكون في الذهن لكن المحكى عنه ومطابق الحكم، انما هو وجود الموصوف في الالعيان، فالخارج في الاول ظرف الثبوت وعاءه، وفي الثاني جهة^١ الاتصاف ومطابقه وما فيه اساسه وبنائه. والمرجع، الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف. من حيث هو موصوف. وعلى ذلك يقاس حال الاتصافات بحسب انحاء الوجودات هذا مستقر عرض التحقيق ومستودع من الفرق بين كون الخارج ظرف نفس النسبة، كالاتصاف والثبوت وغيرهما، وبين كون الخارج ظرف ثبوت النسبة، وكذلك حال الذهن فاما المصير اليه الى ماتلى عليك، واما مجمعة لا تؤول الى مدرجة. اما تعرفت ان الوجود، ليس الا وقوع نفس الشئ في الالعيان او في الالذهان؟^٢

[٣٢] تحديق عرشى وتحقيق ملكوتى

اما كنت متذكراً^٣ الكلمة القدسية الموروثة من اعظم الفلاسفة المكرمين وهى قولهم: «كل فاعل ففعله مثل طبيعته» المطابق لقوله عز من قائل «قل كل يعمل على شاكلته»^٤ و الموافق لقولهم: «كل علة فهى مناسبة لمعلولها» فان كنت متذكراً تلك الكلمات القدسية، كنت عالماً بان كل صفة لها ثبوت لموصوف، له تحقق في الالعيان او في الالذهان، انضمامية كانت تلك الصفة ويكون لها صورة وجودية منحازة عن صورة الموصوف و وجوده. او انتزاعية ولا يكون لها صورة وجودية بحدالها بل يكون وجود موصوفها بحدسية يصدق عليه تلك الصفة وينتزع منه، فيجب وان يكون لها، مبدأ به تثبت لموصوفها ثبوتاً

١. يعنى ان الخارج، وان كان ظرف الاتصاف فى القسم الثانى ايضاً بحسب الاصطلاح، لكن المرجع هناك، الى كون الخارج جهة الاتصاف وظرف الموصوف، بما هو موصوف. [منه عفى عنه].

٢. محمد بن محمد يدعى باقر الداماد الحسينى، الاق المبين، النسخة المخطوطة فى المكتبة المركزية لجامعة طهران، الرقم ٨٤. ذكر المصنف رة هذه القطعة من الاق المبين فى الفصل التاسع من رسالة فى الوجود الرابط، فراجع.

٣. وفى هامش ن: «قال الشيخ ابو على: الذكر هو حضور المعنى فى النفس وقديستعمل الذكر بمعنى القول لامن شأنه ان يذكر به المعنى والتذكر هو طلب القول.» [مجمع].

٤. سورة الاسراء / ٨٤.

انضمامياً او انتزاعياً والافيجوز ان يكون كل صفة صفة لكل موصوف و كل موصوف موصوفاً لكل صفة، اذ غاية ما لزم عدم وجود مبدء قريب للاتصاف . و جملة الصفات و الموصوفات، مشتركة في ذلك على ما فرضناه، فلارجحان في بعض دون بعض .

و هذا المبدأ، قديكون و جودياً و قد لا يكون، فاذا كانت الصفة من المفاهيم الثبوتية او التي لها حظ من الثبوت، كاعدام الملكات، فمبدأ ثبوتها او منشأ انتزاعها، يجب و ان يكون امراً و جودياً او و جودياً من جهة و عديمياً من جهة اخرى . فعدم البصر، و ان كان عدماً او عديمياً، لكنه لما كان مضافاً الى شئ موجود، فله حظ من الوجود، فانه ليس عدم شئ باطلاقه، بل عدم شئ عما من شأنه ان يكون له هذا الشئ - بحسب شخصه او نوعه او جنسه - ولكن لا يكون له حاصل بالفعل، فاذن: يكون لذلك العدم، موصوف يقبله، و يجوز له ان يتلبس بملكة ذلك العدم - بحسب شخصه او نوعه او جنسه - فالموصوف بذلك العدم، هو بعينه ما يتصف بملكته، عند خروجه من قوة تلك الملكة و فقدها اياها، الى فعليتها و وجدانه اياها . فمنشأ انتزاعه هو ذلك الموصوف، مع ملاحظة ذلك الفقدان، بخلاف ما اذا كانت الصفة ثبوتية محضة، فان مبدأ ثبوتها، ليس الا امراً و جودياً مجرداً عن شوب ملاحظة عدم و فقدان . فمبدأ ثبوت الاسود للجسم، ليس الا السواد القائم به، و من اجل ذلك بعينه، ترى اولئك الا عاظم، يعتبرون في ماهيات الاشياء، معنى سلبياً هو سلب ساير المفاهيم . فمعنى الشجر و ماهيته، هو الجسم النامي فقط، بحيث لو كان نوع متحصل في الوجود، يشتمل على هذين و معنى آخر و هو الحساس، لما صدق عليه الشجر، و لاهو ايضاً يصدق عليه . و يقولون في بيان ذلك، انه لو لم يكن الامر بتلك المثابة، لما كان ما فرض حداً تاماً للشجر، بحد تام له .

والسر في ذلك: ان المهية تابعة للوجود، فاذا كان الوجود محدوداً مشتملاً على فعلية من الفعليات الوجودية، و على فقد ساير الفعليات، فالامر المنتزع من المفاهيم الكلية الذاتية التي يحاكي بها اولاً عن تلك الوجودات، يشتمل على مفهوم ثبوتى ينتزع من وجدان ذلك الوجود مرتبة من الفعلية و الكمال، و على مفهوم عدمى، ينتزع من فقدها ساير الفعليات و الكمالات، اذا المعانى الثبوتية، لا يمكن ان ينتزع من فقدان الوجودات، فيعبر بها عنها، كما ان المعانى السلبية، لا يمكن ان ينتزع من وجداناتها، فيحاكى بها عنها، والا لانتقلب الوجود الى العدم، او العدم الى الوجود . و هذا هو معنى كون المهية منتزعة من حد الوجود .

وقد بينا هذا في ماضى من البيان وذكرنا انه اذا كان الامر كذلك، فكلما كان الوجود اتم، فأنطواؤه على المعانى اكثر. فاعتبر الانسان وقسه الى النطفة، فانها لا يحتوى الا على معنى الجسم، فاذا اشتد وجودها وتساعد في الدرجات الاستكمالية التى لها، الى كمالات اخر وجودية، اشتمل اولاً على القوى النباتية التى هى مبادئ آثار النبات، وحينئذ^١ ينتزع منه معنى النامى. ثم على القوى الادراكية التى يترتب عليها آثار الحيوانية، على الترتيب الذى لتلك القوى، فيشتمل اولاً على اللمس ثم على الذوق ثم على الشم ثم على السمع ثم على البصر ثم على الخيال، وحينئذ^٢ ينتزع منه الحساس، حتى يبلغ وجودها فى الاستكمال الى درجة الانسانية، وهناك يشتمل على النفس الناطقة المدركة للصور العقلية المجردة عن المادة والصورة، وحينئذ^٣ ينتزع منه معنى الناطق.

وليس ينحصر ذلك بالدرجات الصعودية التى فى قوس النهايات، بل يجرى البيان بعينه فى الدرجات النزولية التى فى قوس البدايات. فالعقل الفعال الذى درجته فى الوجود، درجة اخيرة فى سلسلة العقول - على طريقة اقوامنا المشائيين - يشتمل على ماهيات الانواع الكونية المحصلة فى الوجود بنحو أكدوا اتم، ولكن الوجود ليس وجوداً خاصاً لتلك الانواع، بل انما هو وجود خاص للعقل الفعال، اذ الوجود الخاص لكل مهيّة وحقيقة، هو ما يتميز به تلك المهيّة عن ساير المهيّات، ويترتب عليه الآثار المخصوصة والاحكام الخاصة بها. فاذن ليس يجب ان يكون كل وجود يوجد به المهيّة، وجوداً خاصاً لها. اما ترى الهيولى الاولى، كيف يتحد مع الصورة فى الوجود؟ اذ ليس لها بحياها وجود يباين به الصورة، والا لزم انقلاب ما فرض قوة محضة الى الفعلية، وليس ذلك الوجود وجوداً خاصاً لها، بل انما هو وجود خاص للصورة، والوجود الخاص بها وجود القوة وقوة الوجودات، لانها ليست فى ذاتها الاجوهر أله فى الوجود قابلية التلبس بأية صورة وحلية كانت، وكذلك الانسان، يوجد بوجوده كثير من المعانى التى قد يوجد بوجودات متفرقة متشتتة فى مواضع مختلفة، كالحساس والنامى والجسم والجوهر، فان لكل واحد من هذه المعانى، وجوداً يخصه و يترتب عليه آثاره ولوازمه، كوجود الفرس والشجر والجماد والعقل المجرد المحض - ان

كانت له مهية -والانسان لقوة وجوده، حاول تلك المعانى الموجودة فى مواضع متفرقة و مراتب مترتبة . وعند ذلك، تلك المعانى تستهلك فى وجوده، وتستغرق فى فعليته، فالوجود اذن بالاصالة للانسان، وتلك بالعرض . وكما ان وجوده من اجل شدته وقوته، جامع لتلك المعانى ويكون وجوداً جمعياً لها، كذلك آثار الوجود ايضاً، جامع لآثارها ويكون وجوداً جمعياً ومبدأ جامعاً لتلك الآثار .

ويتضح ذلك اتضاحاً اذا نظر الى الحركات الاشتدادية والتحويلات الذاتية للمادة، من صورة الى صورة، كالحركات الجوهرية التى للنطفة، من وجودها الى فعليات اخر فوقها، كالنفس النباتية والحيوانية والانسانية، فاذا صار وجودها وجوداً تامياً، يترتب عليه اثر النامى اولاً واثر الجسمية ثانياً بنحو اعلى وكذا اذا صار وجوداً حيوانياً يترتب عليه آثار النامى بنحو اعلى، لكون مبدأ تلك الآثار هناك اعلى وهو وجود الحيوان . وكذلك الكلام اذا صار وجوداً انسانياً، ومن اجل ذلك، كانت الغذائية وكذا ساير القوى النباتية التى فى الجنين، قبل افاضة النفس الحيوانية عليه، واستكمال المادة بها بالحركة الجوهرية، يغاير الغذائية وسائر القوى النباتية بعد افاضتها واستتمام المادة بها، فانها قبل افاضتها، قوى نباتية موجودة بوجودها الخاص بها -وهو وجود النفس النباتية - مستقلة فى فعليتها، مباد لآثارها، من دون خدمة لنفس اخرى . وبعد افاضتها تصير من شعب القوى التى ينبعث عن النفس الحيوانية وتفيض منها، لكون وجودها اعلى من وجود النفس النباتية، فتصير خوادم لها مستهلكة فيها، لكونها مستخدمة اياها . ثم ان النفس الحيوانية وخوادمها وقواها، تصير خوادم للنفس الانسانية العقلية التى هى مرتبة العقل الهولانية التى هى لطيفة الخيال الذى فى ساير الحيوانات .

وتلك المرتبة خالية عن جميع الصور العقلية والكمالات الثانوية التى هى من باب العقل والمعقول، فهى صورة الصور -بالاضافة الى عالم الجسمانيات - ومادة المواد بالقياس الى عالم العقلانيات، لكونها جامعة بالفعل، لكلية الكمالات التى دونها، وفاقدة لجملية الفضائل التى فوقها، متوجهة اليها، سالكة فى سبيل الاستكمال بها، ومن اجل ذلك، سميت بمجمع البحرين -بحر الجسمانيات وبحر العقلانيات - ولكنها جامعة للاول بالفعل، وللثانى بالقوة . ثم تلك المرتبة تصير خادمة للعقل بالملكة، التى هى مرتبة فعلية الاوليات العقلية، وملكة استحصال الثانويات منها . ثم تلك المرتبة تصير خادمة للعقل بالفعل، التى هى مرتبة

الاقتدار على استحضر الصور العقلية في الذكر، واسترجاعها من الخزانة فيه، من دون افتقار الى تجشم كسب جديد. ثم تلك المرتبة، تصير خادمة للعقل بالمستفاد، التي هي مرتبة مشاهدة الصور العقلية واستفادتها من العقل الفعال من جهة اتصال النفس به واتحادها معه. نحواً من الاتحاد. وعند ذلك، تضاهاى المفارقات الشامخة العقلية. قال سيدنا وامامنا خاتم الاوصياء: «خلق الانسان ذاتفس ناطقة، ان زكيها فقد شابها جواهر او ابل عللها»^١.

وجملة القول واصل الغرض من تلك التضاعيف: ان اشتغال الشئ على معانى كثيرة و عنوانات شتى - سلبية او ثبوتية - انما هو من اجل ان وجود ذلك الشئ، يكون جامعة لحيثيات تلك المفاهيم، سواء كانت تلك الحيثيات وجودية او عدمية، حقيقية او اضافية. ومن ذلك بعينه، ترى الضد لا ينتزع من الضد، ولا النقيض من النقيض. فاذن انتزاع الفوقية من السماء دون غيرها، يوجب ان يكون فيها، جهة وجودية هي حيثية الفوقية ومبدأ انتزاعها، والا لزم ترجح السماء على غيرها - فى ان ينتزع الفوقية منها لا من غيرها - بلا مرجح، وكذا الفوقية على غيرها، فى ان ينتزع من السماء. لكن تلك الحيثية اضافية وهي كون السماء بوجودها. لها حالة كذا مع الارض، وهذا بعينه كون السماء، لا كون شئ آخر، ثابت لها قائم بها. فالفوقية مفهومها، هو كون السماء، لا مطلقاً بل اذ لوحظ مع تلك الاضافة والحالة التي لها مع الارض. فاذن ليس للفوقية كون يغير كون السماء، حتى يثبت لها تلك الاضافة، فيكون هي ايضاً فوقاً ويتسلسل.

فقد ظهر ولاح ان الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج، بنفس ثبوت السماء. لانها ثبوتها مع اضافة ما، فقول القائل: «انه لا يمكن ان يكون قولنا: الفوقية ثابتة للسماء عقداً خارجياً» باطل. اذ ليس يلزم من كون المفهوم من قولنا: السواد ثابت للجسم، ان للسواد وجوداً يغير وجود الجسم، هو مرتبط به اليه، ان يكون المفهوم من قولنا: الانسانية لهذا الانسان، ان للانسانية وجوداً يغير وجود هذا الانسان، بل ثبوت مفهوم لمفهوم، اعم من ان يكون للثابت وجود برأسه، او لا يكون، بل يثبت للمثبت له بنفس ثبوته. وذلك ان كل محمول خارجي، فهو ثابت لموضوعه فى الخارج بنفس ثبوت موضوعه لمكان الحمل، ومفاده الاتحاد. ومن

١. بحار الانوار، كتاب تاريخ امير المؤمنين (ع)، الباب ٩٣، ذيل الحديث ٥٤، ج ٤٠ ص ١٦٥: الآمدى، غرر الحكم و

درر الحكم، الحديث ٥٨٨٥: قال جمال الدين محمد الخوانسارى فى شرح غرر الحكم ودرر الحكم (ج ٤ ص ٢٢١):

«لا يثبت نسبة هذا الكلام الى امير المؤمنين (ع) بل الظاهر انه كلام بعض الحكماء مستفاد من بعض اصول الحكمة.»

هذا يظهر ظهوراً أيقناً: ان ما حققه السيد العظيم^١، كلام دقيق حقيق بالاذعان والتصديق. ولكنه لا يناسب ما اعتقده من اصالة المهيئات في التقرر، وكونها بذاتها منتزعة عنها للموجودية المصدرية، وكيف يمكن ان ينتزع مفهوم عن مفهوم وهو خارج عنه؟ اذ كل ماهية فانما هي معزولة عن مهية اخرى ولا يحمل عليها، الا اذا اعتبر اتحادهما في امر آخر هو الوجود. وكيف يسوغ ذلك؟ مع كون الوجود ايضاً، من المفاهيم التي ليست لها صورة خارجية.

[٣٣] الاصل الثاني^٢

قال صدر اعظم الاهيين، في رسالته المسماة «بالمشاعر»: «اعلم ان العارض على ضربين: عارض الوجود، وعارض المهية. الاول: كعروض البياض للجسم والوقية للسماء في الخارج. وكعروض الكلية والنوعية للانسان، والجنسية للحيوان.

والثاني: كعروض الفصل للجنس، والتشخص للنوع.

وقد اطبقت السنة المحصلين من اهل الحكمة، بان اتصاف المهية بالوجود وعروضه لها، ليس اتصافاً خارجياً وعروضاً حلولياً، بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون، ليس في تلك المرتبة مخلوطاً^٣ بالاتصاف بتلك الصفة، بل مجرداً عنها وعن عروضها، سواء كانت الصفة انضمامية خارجية كقولنا: زيد ابيض، او انتزاعية عقلية كقولنا: السماء فوقنا، او سلبية كزيد اعمى. وانما اتصاف المهية بالوجود، اتصاف عقلي وعروض تحليلي، وهذا النحو من العروض، لا يمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودي. لا خارجاً ولا ذهنياً. ولا يكون المسمى بذلك العارض. فان الفصل - مثلاً - اذا قيل انه عارض للجنس، ليس المراد ان للجنس تحصلاً وجودياً في الخارج او في الذهن بدون الفصل، بل معناه ان مفهوم الفصل خارج عن الجنس، لاحق به معنى، وان كان متحداً معه وجوداً. فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد. فكذا حال المهية والوجود، اذا قيل ان الوجود من عوارضها.

١. اي المحقق الداماد، قدس سره في الاق المبين، مخطوط.

٢. مريان الاصل الاول، في اول الفصل التاسع والعشرين.

٣. ن: مخلوطة.

فاذا تقرر هذا الكلام فنقول: «لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان، لم يكن عروضه للمهية هذا النحو الذي ذكرناه، بل كان كساير الانتزاعات التي تلحق المهية بعد ثبوتها وتقررها، فاذن يجب ان يكون الوجود شيئاً يوجد به المهية، ويتحد معه وجوداً، مع مغايرتها اياها معنى ومفهوماً في ظرف التحليل. تأمل فيه^١». انتهى ما اردنا نقله من كلامه. وهو بيان لطيف وتحقيق شريف، ولكن يجب علينا ان نشرحه ليوضح ما قصدناه من نقله، فنقول:

فرق بين العارض والمعرض، فان الاول هو المعنى الخارج عن حقيقة الشيء ومهيته المحمول عليه، وهو قد يكون جوهر أو قد لا يكون. والذي يكون ايضاً على قسمين: قسم يكون جوهر بالذات، بمعنى حمل الجوهر الجنسي عليه حملاً بالذات، وذلك كالحيوان الصادق عليه الجوهر حملاً بالذات، الخارج عن مهية الناطق ومفهومه المحمول عليه حمل العارض. وقسم يكون جوهر بالعرض، بمعنى حمل الجوهر عليه حملاً بالعرض، وذلك كالناطق الخارج عن حقيقة الحيوان، المحمول عليه حمل العرضى على المعرض، ويحمل عليه الجوهر ايضاً حملاً بالعرض، بواسطة حمل الحيوان عليه بذلك الحمل. وكالضاحك المحمول على الانسان حملاً بالعرض، فهو جوهر بالعرض.

والذى لا يكون، ايضاً على قسمين: قسم يكون عرضاً من المقولات العرضية بالذات، وذلك كاللون المحمول عليه كيف بالذات، الصادق على قابض البصر بالعرض، وقسم يكون عرضاً منها بالعرض، وذلك كقابض البصر الصادق عليه اللون، صدقاً بالعرض وبواسطة كيف كذلك. والسرفى ذلك كله: ان قدماء الفلاسفة المكرمين، قد اخذوا المقسم للجوهر والعرض، الموجود بالذات والشيء المتحصل فى الوجود، واخرجوا الموجودات بالعرض، والاشياء التى توجد بوجودات اشياء اخرى، وليس لها تأصل وتحصل فى الوجود، لعدم امكان احصائها وانتظامها بحيث يندرج طائفة منها تحت جنس، وطائفة اخرى تحت آخر، ولا يختلط الامر ولا يشتبه. ثم خصصوا الموجود بالذات بما يكون له حد تام، فانهصر ما هو مندرج تحت تلك المقولات، بالماهيات التى لها تركيب من جنس وفصل، وخرجت المفهومات البسيطة، كالفصول الاخيرة ايضاً، عن ان تكون مندرجة تحتها، اندراج الشيء

١. صدر المتألهين، المشاعر، المشعر الثالث، الشاهد السادس، (تصحيح هنرى كربين، طهران، ١٣٤٢ ش)، ص ١٥-١٧.

تحت جنسه، ولكنه يصدق عليها وعلى المفهومات الموجودات بالعرض، الجوهر او مقولة اخرى من المقولات العرضية بالعرض، ويندرج هي تحته او تحت واحد منها، اندراج الشيء تحت العرضي الاعم. ومن اجل ذلك، ترى اولئك المكرمين يقولون: ان نسبة الفصل الى الجنس، نسبة خاصة الشيء اليه، ونسبة الجنس اليه، نسبة العرض العام الى معرضه.

و تمام السر في ذلك، صدق حكم كل من المتحددين على الآخر، على سبيل الحقيقة، حال الاتحاد حقيقة في الاسناد. كما هو المصطلح عند ارباب علم المعاني، وان لم يكن حقيقة فيه في محاورات علماء العقل والمعقول، بل يكون مجازاً عندهم. ومن اجل ذلك تراهم يقولون: وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر، ووجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض، ويجرون حكم المهية على الوجود الثابت للوجود اولا وبالذات، ويحملون على الوجود، الجوهر او مقولة اخرى من المقولات الصادقة على الماهيات اولا وبالذات.

لست اقول: يصدق كل حكم من كل من المتحددين على الآخر. بل اقول ذلك في بعض الاحكام، وهو الاحكام التي يثبت لهما حال اتحادهما وبالنظر الى تلك الحال. فلا يصدق مفهوم لفظ المهية على الوجود، لانها حال اتحادها معه، لا يقال في جواب «ما هو» بل اذا جردها العقل عن الوجود. ولا يصدق على المهية ايضاً انها موجودة بالذات، اذ الموجدية بالذات، انما هي حال الوجود اذا اعتبر بنفسه، وقيس الى الماهية المنفصلة عنه في لحاظ العقل، المتحدة معه في خارج لحاظه. ومن اجل ذلك يكون الانسان الموجود في عقلنا كلياً، بمعنى انه مفهوم يجوز العقل صدقه على كثيرين. واما وجوده في العقل، فليس كلياً بذلك المعنى، وان كان واسطة في ثبوت الكلية له. والعبرة فيما ذكرناه الواسطة في العروض، اى الحمل.

واما قولنا: ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر، فليس الغرض منه، انه يصدق عليه الجوهرية. اى المفهوم الذي يعبر به عن الجوهر الجنسي، وهو ماهية شأنها في الوجود الخارجى ان لا يكون في موضوع، بل الغرض انه يصدق ما يعبر عنه بذلك المفهوم، وهو الجوهر الجنسي، لانه هو الصادق على المهية المتحدة مع الوجود حال الاتحاد، فكما يصدق على الانسان الجوهر، يصدق على وجوده ايضاً، بواسطة صدق الانسان عليه،

نظراً إلى حال الاتحاد. واما ذلك المفهوم، فهو الذى اقيم مقام حدالجوهر، والتحديد، انما هو مع انقطاع النظر عن الوجود، ويصدق على الانسان ايضاً كذلك. ويرادف العارض بهذا المعنى الذى وصفناه، العرض فى اصطلاح فن «ايساغوجى» من فنون علم القسطاس. كما تراهم يقسمون الخارج عن حقيقة الشئ المحمول عليها، الى عرض عام و عرض خاص، وكذلك يرادف العرضى الذى يذكر بازاء الجوهرى والذاتى.

و فرق بين الذاتى الجوهر والجوهرى، اذ الجوهرى يصدق ايضاً على اجناس الاعراض وفصولها، بخلاف الجوهر. والعرض يفارق العارض - بذلك المعنى الذى علمت عند الجمهور من الفلاسفة المشائية والاشراقية - فى كل موضع بالذات. لانهم كانوا يقولون: ان السواد هو الطبيعة الموجودة فى الجسم، وله وجود يباين وجود الجسم، الا ان هذا الوجود، له علاقة بوجود الجسم، والاسود هو مفهوم ما ثبت له السواد، وهذا يصدق على الجسم، فبين السواد والجسم، مباينة فى الوجود، ولهذا لا يحمل عليه، واما الاسود فهو متحد معه فيه و يحمل عليه. واما عندنا: فالمفارقة بينهما، فى بعض المواضع بالذات، وفى بعضها بالاعتبار.

مثال الاول: الناطق، اذا قيس الى الحيوان، فانه عارض له وليس بعرض، اذ مبدؤه التى هو النفس الناطقة، جوهر، وقد اقيمت عليه البراهين. بل نقول من غير حواله: كل ما تركب من امرين تركيباً طبيعياً، احدها قد علم جوهريته والاخر لم يعلم اهو جوهر ام عرض، فان كانت درجة هذا الاخر فى الوجود اتم، ومرتبته اعلى، من حيث ترتب الآثار التى هى اعلى و اتم، من الآثار التى يترتب على ما هو متيقن الجوهرية - على وجوده من حيث هو وجوده - كانت نسبة التقويم والعلية و التقدم فى الموجودية اليه، اولى من نسبة التقويم والمعلولية والتأخر، بالقياس الى ما قد علم جوهريته، اولوية عقلية بنية، لا بمجرد الترتيب والتخمين، فذلك المعلوم الجوهرية، معلول له، متقوم به، متأخر عنه، فيكون: اما جنساً له كالجوهر، او مادة كالهيلولى، او نوعاً آخر ضعيف الوجود، مفتقراً الى لاحق يقومه تقويم الصورة لمادتها، كالجسمية الطبيعية السارية فى الاجسام كلها. فاذن: ذلك جوهر اشد وجوداً فى باب الجوهرية من قرينه، وان كانت درجته فى الوجود انقص من مرتبة وجود ذلك الجوهر، فذلك الجوهر مقدم عليه، مقوم له، مستغنى القوام عنه، فيكون اما موضوعاً له، وهو عرضاً حالاً فيه، والمجموع صنفاً. او صورة، وهو مادة حالاً له، والمجموع نوعاً. وذلك لوجوب الائتلاف

الحقيقي في المركبات الحقيقية بين اجزائها، والاثر المترتب على النفس الناطقة - وهو ادراك الصور العقلية المجردة - اتم من الاثر المترتب على النفس الحيوانية - وهو ادراك الصور الحسية المجردة - فوجودها في باب الجوهرية، اقوى من وجود النفس الحيوانية.

ومثال الثاني: الاسود، فانه عارض للجسم، وهو بعينه السواد العرض الحال فيه، اذ لا فرق بينهما الا بالاعتبار، فان السواد اذا اخذ بشرط لا، اى بشرط عدم اتحاده مع الجسم في الوجود، كان عرضاً، والجسم المباين له - بهذا الاخذ والاعتبار - موضوعاً له، وذلك الوجود للجسم الماخوذ على وجه المباينة لوجود السواد، هو كماله الاول، وليس في ذلك الكمال للجسم دخل للسواد، لانه بازاء حقيقته الجسمية فقط، ولا يترتب عليه الاثر ما هو داخل في تلك الحقيقة، فاذن السواد بما هو عرض ومأخوذ بذلك الاخذ، لاحق خارج، ثم اذا انتقل الجسم الى ما هو كمال ثان له، وحصلت له الاسودية، صار ما فرضناه عرضاً عرضياً، وما اخذناه موضوعاً، معروضاً. فالسواد اذن، عرض لاحق وخارج مباين لوجود الجسم، ومحمول عرضي متحد معه باعتبارين: الاعتبار الاول: هو اعتبار كون الجسم موجوداً بوجوده الاول الذى هو كمال اول له، ويصير هو به جسماً وله حقيقة الجسمية فقط. و الاعتبار الثانى: هو اعتبار كون السواد محمولاً ومتحداً بالوجود مع الجسم، و كون الجسم موجوداً بوجوده الذى هو كمال ثان له ويصير هو به اسود وله مفهوم الاسودية. فافهم ذلك فهم عقل، لا وهم جهل، فانه مستودع عرض التحقيق.

و تمام السرفيه: كون الاعراض توابع لوجودات موضوعاتها، لا بالمعنى الذى فهمه الجمهور من المتفلسفة، من ان لها وجودات تباين وجود موضوعاتها، وهى بعينها وجوداتها لتلك الموضوعات، بل بمعنى اتحادهما معها فى الوجود، فان الاعراض اذا كانت اعراضاً للجواهر العقلية الشامخة، و كان لها وجودات يباين وجودات تلك الجواهر، لكان يجب ان يفاض من الفياض القيوم اولاً، انفس وجوداتها، ثم يفاض عليها اعراضها، اذ متابعة تلك الاعراض لها مع مباينتها معها، يوجب تحقق طباع وجد فوجد، و اوجد فاوجد، وذلك الطباع يقتضى التفكيك، بحيث يكون لتلك الجواهر الشامخة، مرتبة من الوجود فى متن الواقع، تخلو عن تلك الاعراض، ثم فى مرتبة اخيرة من مراتب الاعيان، من دون اعتبار وعمل من العقل يقبلها، وهذا يلزم سنوح الحال فى المفارق المحض، وهو يستلزم تحقق الهيولى فيها،

فليس ما فرضناه جواهرًا شامخاً، بجوهر شامخ. بل هو جوهر خسيس.

وأيضاً قال الشيخ الشهيد الالهى فى التلويحات اللوحية والعريشية: «ان النفس وما فوقها انيات صرفة، ووجودات محضة»^١. ويريد «بالنفس»، النفس الكاملة السالكة فى مسالك درجات العقل والمعقول، «وبما فوقها»، العقل الشامخ الموجود فى قوس بدايات الوجود. ولنا خاصة برهان على ذلك لا مجال لان تذكره.^٢ واذا كان هذا هكذا، فكل كمال ثابت لها، فهى كمال للحقايق الوجودية بماهى حقايق وجودية، وكمال تلك الحقايق، انما هو عينها بحسب الهوية والانية، وغيرها من جهة المفهوم والعنوان. بل كمالات تلك الحقايق، كل واحدة منها عين الاخرى هوية، وغيرها عنواناً وتعبيراً، اذ مهميات الاشياء فى حد انفسها، خالية عن تلك الكمالات والنعوت، غير موصوفة بها، لانها فى ذواتها ليست الاذواتها وذاتياتها. وهذا معنى قولهم: «المهية من حيث هى، ليست الالهى» فكما ان نسبتها الى الوجود والعدم على السواء، كذلك نسبتها الى تلك الكمالات الوجودية، على السواء والالزام كون المهية علة للوجود، او عين الوجود، او كون الوجود ذاتياً لها، او كون تلك الكمالات من لوازم المهميات، وكل واحدة من تلك التوالى باطل.

اذ الاول: يوجب موجودية المهية قبل الوجود، اذ علة الوجود بما هو موجود موجود البتة. والثانى والثالث: يستلزمان خرق ما فرضناه من النسبة السوائية للمهية بالقياس الى الوجود والعدم، مع انها باطلان من جهات اخرى، ذكروها عند تحقيقهم «زيادة الوجود على المهية». والرابع ايضاً: يلزم خرق الفرض، اذ قد فرضناها كمالات الوجودية، لا عوارض الماهية و لوازمها. فاذا لم يكن تلك الحقايق الوجودية فى حدود ذواتها، مصاديق لتلك الاوصاف والنعوت، لكانت مصاديق لها من جهة ضميمية واعتبار حيثية تقييدية، وتلك الضميمة لا تخلو عن الوجود والعدم والمهية، والاخير ان لا يصلح ان لذلك، اذ الحيثيات التقييدية يرجع من جهته الى الحيثيات التعليلية، والايساوى اعتبار وجودها وعدمها فى ثبوت الحكم. فيكون اذن للعدم والمهية مدخل فى تلك النعوت الوجودية، وذلك غير معقول،

١. شهاب الدين السهروردى، التلويحات اللوحية والعريشية، العلم الثالث، المورد الثالث، المجلد الاول من مجموعة مصنفات الشيخ الاشراقى.

٢. اشار الحكيم المؤسس فى بدايع الحكم (طهران، ١٣٧٦ ش، ص ١٢٦) اليه ايضاً: «ونگار ندۀ اين حروف را در اين مطلب برهاني خاص بود.» فراجع.

اذ العدم باطل في نفسه، والمهية من حيث هي، ليست الالهى. واما الانضمام والتقيد فهما ايضاً من سنخ المفاهيم والمهيات. على انها من الاعتباريات والانتزاعيات. فاذن الوجود متعين في كونه ضميمة، فهو اما مصداق لتلك الكمالات بذاته اولاً، والاول هو المطلوب، والثانى يوجب ضميمة اخرى، هي وجود آخر وهكذا. فيجب وان ينتهى الامر الى وجود هو مصداق في حد نفسه لها. ثم التشكيك الخاصى يقتضى عينيتها في كل وجود. فافهم ذلك و اغتنم فانه مرقاة الى معرفة عينية الصفات فى الواجب الوجود. تبارك و تقدس - و برهان يثبت به وجود النعوت الكمالية للموجود بما هو موجود، التى لا ينافى وجوب الوجود، كالوحدة والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والتكلم والعلية، بعد مشاهدة وجود واحد منها او جميعها فى موجود امكانى فيه تعالى، وعينيتها لوجوده الصرف.

واما الطائفة الاخرى من النعوت الكلية التى تعرض للموجود بما هو موجود، و تختص بالوجود الامكانى وتنافى وجوب الوجود، مثل الحدوث والمعلولية والكثرة والماهية والعلية الصورية او المادية والواحد بالوحدة الجنسية او النوعية والواحد بالجنس او بالنوع والواحد بالاتصال او بالعدد، وكلية اقسام الوحدة الغير الحقيقية، فانما عروضها له بملاحظة حد فى الوجود ونقص فيه وفقدانه مرتبة اخرى من الوجود، فلا يمكن اقامة البرهان من وجودها فى موجود من الممكنات، بتلك القاعدة الالهية التى هى قررة عين الموحدين، على وجودها فيه تعالى، لانه صرف الوجود وبحتة لا يشوبه نقص وفقر ولا ضعف وقصور.

وايضاً، العلم - كما دل عليه الفحص البالغ فيما اورثته اكابر الفلاسفة المكرمين، و هدانا اليه البرهان الساطع - انما هو حضور مجرد عند مجرد آخر، بحيث يكون وجوده بعينه، حضوره عنده، لان له حضوراً لحق وجوده من خارج، وفي مرتبة متأخرة عن وجوده. وحال الاعراض للمجردات كذلك، فان اضافة العرض الى موضوعه - داخله وخارجه - خارجة عن مهيته داخله فى وجوده، دخول اللازم الغير المتأخر عن الملزوم فى الوجود. فان السواد فى مهيته، لون قابض للبصر، وليس مأخوذاً فيها، انها فى موضوع، وانما ذلك اذا قيس حالها الى الوجود، ومن اجل ذلك، اخذ الوجود فى مفهوم العرضية، وفيما اقيم مقام حد الجوهر. فاذن: تلك الجواهر العقلية، عاقلة لاعراضها، و البرهان قائم على اتحاد العقل والعاقل والمعقول، بمعنى كون المعقول اذا كانت مهيته بحيث يكون حاله بالقياس الى وجود العاقل، حال المهية

بالنسبة الى الوجود، من الاتحاد، فالموجود بالذات انما هو وجود العاقل، وهو ينسب الى ماهيته بالذات، - اذا كانت له مهية - والى المهية المعقولة، بالتبع فالوجود اذن لماهية العاقل و يترتب عليه اثرها فهي موجودة بوجودها الاصيل، لا للمهية المعقولة، ولا يترتب عليه اثرها، فهي موجودة بالوجود الظلى، ومن اجل ذلك لا يحمل على وجود العاقل، اذ مفاد الحمل - كما علمت فى ابتداء تلك الوجيزة - اتحاد الموضوع مع المحمول فى الوجود الخارجى للمحمول، فليس يلزم على القول باتحاد العاقل والمعقول، جواز حمل الفرس على الانسان، عند تعقل انسان لمهية الفرس، كما زعمه بعض السادات المعاصرين ورام به تخطئة اعظم الفلاسفة الاقدمين كفروريوس، وشيخه العظيم ارسطاطاليس .

قال فى اثولوجيا: «ان الاشياء كلها من العقل، والعقل هو الاشياء»^١. اراد ان العقل الذى هو الفيض الاول لمبدأ الوجود، انما هو واسطة الفيوضات والخيرات منه، وهو بعينه الاشياء كلها، اذ كلية المعانى والمهيات التى للاشياء، موجودة بنفس وجوده، ووجوده وجود علمى و حصول ظلى لجملة الاشياء، لان وجوده هو بعينه وجودات الاشياء بنحو اعلى، من دون شوب تركيب منها وتشتت و تفرق لها . واما تخطئة الشيخ قائل^٢ هذا القول وتشنيعه عليه فى طبيعيات كتاب «الشفاء»^٣ وفى «الاشارات» حيث قال فى الاشارات: «كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس، عمل فى العقل والمعقول كتاباً يثنى عليه المشاؤون وهو حشف كله . وهم يعلمون من انفسهم، انهم لا يفهمونه^٤ ولا فرفوريوس نفسه^٥» ثم استدلل فيها على بطلان هذا القول، فانه حملة على اتحاد الاثنين، ويعلم ذلك من ينظر فيما ذكره، والا فشانه اجل من ان ينكر امثال تلك القواعد الالهية، بعد درك ما قصدت الفلاسفة الاقدمين، بها .

وان كانت^٦ اعراضاً للماديات، سواء كانت من اللوازم او من المفارقات، فلموضوعاتها

١ . راجع افلوطين عند العرب (اثولوجيا)، تحقيق عبدالرحمن بدوى (قم، ١٤١٣ ق).

٢ . ن: اما تحقيق الشيخ فاقل .

٣ . شيخ الرئيس ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، الفن السادس فى النفس، المقالة الخامسة، الفصل الخامس، (القاهرة، ١٣٩٥ ق) ص ٢١٣ .

٤ . ن: لا يعلمون .

٥ . شيخ الرئيس ابن سينا، التنبيهات والاشارات، النمط السابع، الفصل العاشر، (طهران، ١٣٣٩ ش) ص ١٣٦ .

٦ . عطف على قوله: فان الاعراض، اذا كانت اعراضاً للجواهر الشامخة...

استتباع لو جوداتها، اذا لمادة ليس من شأنها الا القبول والانفعال، والمعدات الالاعداد، والاستعدادات الا التقريب الى القبول والتهيو نحو المقبول والتوجه اليه، والمفارق المحض الا الافاضة علي القوابل. والمناسبة التامة - كما مرت اليه الاشارة - بين المفيض ومفاضه لازمة بحيث لا يتصور مناسبة اتم منها بينه وبين امر آخر يصح عليه ان يفاض منه، والا لزم الترجيح من دون مرجح، بل الترجيح من دون مرجح، فاذن المفيض يجب وان يكون بحيث لا يتصور بينه وبين مفاضه واسطة في درجات الوجود. من اجل ذلك يجب وان يكون بين المجرد والمحض والمادي الصرف برزخ يكون مجمع البحرين وذى علاقتين، كالبرزخ الكلي المسمى عند طائفة بغيب الامكان وفي لغة طائفة اخري بالنفس الكلية الالهية، وفي لسان آخر بذات الله والعلوية العليا.

ومن اجل ذلك ايضاً يجب القول بترتيب في الوجود نزولاً وصعوداً ايضاً، لوجوب التطابق بين الصعود والنزول، والمنع من صدور كثير وجودي، من البسيط من جميع الجهات. اذ قضية تلك المناسبة التامة بل محصل معناها كون المفاض بالذات مرتبطاً بذاته و بنفسه الى ذات المفيض بالذات، فهو نفس الارتباط والانتساب اليه. والنسبة يختلف باختلاف كل واحد من طرفيها. واختلاف المفاض مع كون المفيض واحداً بعينه، يوجب اختلاف النسبة، مع عدم اختلاف طرفيها. ولهذا بعينه، ليس يجوز توارد علتين مستقلتين او اكثر، علي معلول واحد شخصي، اذ يوجب عدم اختلاف النسبة مع اختلاف طرفيها. واذا كان هكذا، فوجب ان يكون واسطة في صدور تلك الاعراض عن المفيض المفارق، تكون هي علة قريبة لها، وتلك لا يكون الا صور موضوعاتها، اذ فرض الاجنبي يوجب ترجحاً من دون مرجح. فاذن: لتلك الصور اقتضاء واستتباع لهوياتها وشخصياتها.

ومن اجل ذلك، قالت الفلاسفة، بكون الموضوع من جملة المشخصات للعرض. وذلك الاقتضاء، لا يمكن ان يكون الا بمشاركة الوضع، اذا الجسماني لا يفعل في شئ الاً ولمادته وضع معه، اذا الجاعلية والمجعولية، انما هما في باب الوجود، دون المسمى بالماهية. وجاعل الشيء يجب وان يكون جاعلاً له بالذات، والا فيحتاج في الجاعلية الى امر ينضم اليه، والكلام مع انضمامه عايد، فان كان هذا المركب جاعلاً بالذات، فهو المطلوب. والا، فيحتاج الى امر آخر وهكذا، الى ان ينتهي الى جاعل بالذات. والجاعل بالذات، جهة ذاته بعينها جهة

الجاعلية . فجاعلية الوجود نفس الوجود . والوجود ، اذا كان وضعياً ، فكونه وضعياً نفس ذاته .
اذ الوضع من لوازم المادة ، فالوجود الوضعي حال في المادة ، والحلول هو كون الشيء بحيث
يكون وجوده في نفسه ، بعينه وجوده للمحل ، فوضعية الوجود كمادية نفسه .

فاذن يكون جاعلية الوجود تلازم وضعيته . بل هي عين وضعيته . فذلك الاقتضاء لو
كان اقتضاءً بـمعنى الـايـجاد ، بحيث يكون للعرض وجود يباين وجود الموضوع ويفاض منه ،
لكان الجسماني فاعلام من دون مشاركة الوضع ، اذ لاوضع للموضوع الموجود مع العرض
المعدوم . والقابل له ، هو مادة الموضوع بعينها ، ولاوضع لصورة الشيء مع مادته . فليكن ذلك
الاقتضاء بمعنى آخر ، وهو اقتضاء شيء لشيء ، من دون انفصالهما في الوجود وتخلل
الجعل بينهما ، مثل اقتضاء الملزوم للآزمه المتحد معه في الوجود . فالوجود اولا للموضوع ،
وثانياً للعرض . ومن هذا ، يستبين الحركة في الجوهر ، عند ورود الاعراض المتجددة
المتصرمة على الموضوعات استبانة جلية . اذ وجود الموضوع والعرض واحد ، وعند
ورود الاعراض الغير المتصرمة ايضاً عليها . والا ، لزم تخلف المقتضى عن المقتضى .

ومن تلك التضاعيف قد ظهر ولاح : ان من قال بان السواد من عوارض المهيمة ، لانه من
مشخصات الجسم وسماته ، لم يفرق بين الاعتبارين اللذين قد ذكرناهما ، ولم يعلم ان
تشخص الشيء بوجوده المنسوب اليه ، الذي يترتب عليه آثاره و لوازمه ، في الطرف الذي
يكون موجوداً فيه .

وقوله^١ : «ان العارض على ضربين ، عارض الوجود و عارض المهيمة» يريد منه ان
العارض اذا كان عارضاً للمهيمة باعتبار الوجود ، فهو عارض الوجود كالسواد . واذا كان عارضاً
لها لا باعتباره ، فهو عارض المهيمة . وغرضنا من اعتبار الوجود كون الوجود له دخل في
العروض ، سواء كان واسطة في العروض ، كما في الاسود العارض لمهيمة الجسم بالعرض ، و
لوجوده بالذات ، والفوقية المنتزعة عن وجود السماء بالذات ، العارضة لماهيتها بالعرض . او
واسطة في الثبوت فقط ، كالكلية العارضة للمهيمة بواسطة وجودها في العقل ، فان الماهية بذاتها
من دون انضمام امر اليها معروضة للكلية ولكن بشرط وجودها في العقل . وهذا الوجود لها ،

١ . اي صدر المتألهين في كلامه المنقول عن «المشاعر» .

لا يتصف بالكلية المستعملة في باب «ايساغوجي» من ابواب القسطاس وفي مباحث المهيئات من الفلسفة الكلية. وان كان الوجود قد يتصف بالكلية بمعنى الاحاطة والانبساط.

فقد انصرح البيان وظهر: ان من قال بكون عارض المهية هو عارض لكل الوجودين، فقد اخطأ خطأ فاحشاً. بل انما هو عارض لها من دون وساطة الوجود، وان كانت مخلوطة معه. وكذلك من قال: ان لازم المهية هو اللازم لكل الوجودين، فقد اهمل الاعتبار، فان لازم المهية هو ما يتبع ذاته نفس المهية، ووجوده وجودها، وعدمه عدمها، فيجب وان يكون له ذات خالية عن الوجود والعدم كملزومه، فيكون هو ايضاً مهية من المهيئات. فللزوجة مفهوم تبع مهية الاربعة من حيث هي. ووجوده وجودها، وعدمه عدمها. ومن اجل ذلك: تريهم يفرقون بين لازم المهية والوجود، ويمنعون كون الوجود من لوازم المهية في مسألة نفى المهية عن واجب الوجود^١ لذاته، نظراً الى انه ليس للوجود ذات خالية عن الوجود ليصح ان يتبع ذاته ذات المهية، ووجوده وجودها، وعدمه عدمها.

فاذن يظهر الفرق بين لازم المهية وعارض المهية. فان في الاول يمكن ان يكون للمهية مرتبة من الكون، متقدمة على لازمها، ولكنه لا تتفك عنه في الواقع، بخلاف الثاني، فلا يتصور لها مرتبة من التقرر ليس فيها عارضها، وان كانت قد تتفك عنه، كعروض الفصل للجنس، والتشخص للنوع بحسب التحليل. فاذا توهم الذهن انفراد كل واحد منهما عن صاحبه، يتحقق العروض بهذا الاعتبار، لا بحسب متن الواقع وحق الاعيان بلا اعتبار و تحليل، اذ لا يمكن للمعروض مرتبة من الكون والتحصيل بدون عارضه، بمعنى انفكاك مرتبة كونه عن كون عارضه بحيث يتقدم عليه، حتى يمكن ان يتصور العروض في حق الاعيان، فان تحصل الجنس بالفعل، لانه كالعلة المفيدة لطبيعة الجنس، باعتبار بعض ملاحظات العقل، اعتباراً مطابقاً لما في الواقع، فما لم يتحصل به تحصيلاً مفهوماً ولم يصير نوعاً لم يتحصل له تحصيل وجودي. وكذلك حال النوع مقيساً الى التشخص، لانه - كما دل عليه البرهان - من عوارض الحقائق الوجودية، فهو عين الوجود، فالتقرر والوجود المفاض من الجاعل القيوم، يمر اولاً بالفصل، ثم بالجنس. والوجود الذي هو التشخص بعينه، مجعول

١. ن: عن الواجب الوجود.

بذاته، والمهية التي هي النوع، مجعولة بالعرض . بل الفصول الحقيقية التي يوجد بها طبائع الاجناس، يرجع في الحقيقة الى نحو من الوجود وقوته وكماله - وقد علمت ذلك من بعض بياناتنا في ذلك الرسالة^١ - فما لم يستكمل وجود الجماد ولم ينخلع قصور الجمادية، لم ينتزع منه الفصل المنطقي الذي هو مفهوم النامي . فاذن: لو فرض كون الفصل والتشخص عارضين للمهية باعتبار الوجود، للزم الخلف، ولزم سبق الشيء بالوجود على وجوده .

فقد بزغ [من] سطوع نور الحق من افق البيان، ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافاً حلولياً انضمامياً بأن يكون للعارض وجود، وللمعروض وجود آخر . ويكون العارض بوجوده مرتبطاً الى المعروض . فلا انفراد فيهما ولا انفصال بينهما - لا خارجاً ولا ذهنياً - الا بحسب الاسم والمفهوم والعنوان والتعبير، في مرتبة من الواقع التي هي مرتبة التحليل، واما في الواقع وحق الاعيان فبينهما اتحاد . وليس للمهية مرتبة من التحقق الا ويكون للوجود تحقق متقدم عليها . والسر في ذلك: انه كلما كان وجوده زائداً على ماهيته، جاز للعقل ان يفك وجوده عن مهيته، فيتحصلان في العقل منفصلين، على خلاف حالهما في الواقع . فيحكم العقل عليهما باحكام، بعضها بملاحظة ظرف الانفصال، وبعضها بملاحظة ظرف الاتحاد .

[٣٤] نتيجة عقلية و ثمرة ملكوتية

ومن تلك الكلمات العقلية يستبين وجه اندفاع الشبهة من اصلها، فنقول: ان اراد السائل «بالماهيات الموجودة»، المهية الملحوظة مع الوجود، و«بغير الموجودة»، المهية الغير الملحوظة مع الوجود، و«بغير الموجودة»، المهية الغير الملحوظة مع الوجود، فالمختار من الشقوق هو الاخير . والملازمة التي ادعاها، ممنوعة بكلا قسميها . وان اراد بها ما يصدق عليه الوجود، وبغير الموجودة ما يصدق عليه المعلوم، وان لم يلاحظ معها الوجود والعدم، فالمختار منها هو الاول . ولزوم الدور او التسلسل ممنوع، حيث ان العروض عند ذلك تحليلي^٢ .

١. اي بياناته في شرح رسالة المشاعر التي مر في أول الفصل ٣٣ .

٢. ن: هي هنا جف قلمه الشريف، وانتهى كلامه، رفع الله في العليين مقامه، والحمد لله صلى الله على محمد وآله الطيبين

الطاهرين، في شهر محرم الحرام سنة ١٣١٣ [الهجرية] القمرية على يد الاقل احمد الطهراني .»

القسم الثاني:

التعليقات الفلسفية

الصف الاول:

تعليقات على كتب صدر المتألهين

تعليقات الشواهد الربوبية

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه اشارات الى بعض مقاصد الشواهد الربوبية والله اعلم.

[المشهد الاول: في ما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة]

[الشاهد الاول: في الوجود]

[الاشراق الاول : في تحقيقه]

[١] قوله «الوجود احق الاشياء بالتحقق^١ لان غيره يكون به متحققاً»^٢

اقول: لاريب ان كل ما بالعرض وبالغير وجهة تقييدية لا بد ان ينتهي الى ما بالذات و بلا واسطة و الى جهة تعليلية، و الالدار او لتسلسل . فاذا حمل الوجود الى ما هو منشأ للآثار و يعبرون عنه بالحقيقة مثلاً على ماهية من الماهيات، فقليل الانسان موجود مثلاً، فاما ان يكون ماهية الانسان من حيث هي مقتضية له وجهة الانسانية عين جهة الموجدية و المفروض ان الماهية ليست من حيث هي الالهى؛ و اما ان يكون ماهية اخرى، و هي ايضا ليست الالهى

١ . بالتحقيق (ش).

٢ . صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني (مشهد، ١٣٤٦ ش)، الصفحة ٦، السطر ٤ و ٥ .

وهكذا. واما العدم وليس بالبدئية، واما مفهوم الوجود الذى هو معنى مصدرى ويعبرون عنه بالحصص والاضافات، واما يحصل باعتبار العقل وما هو ايضاً بالبدئية. فلا بد ان يكون شئ آخر يكون جهة ذاته عين جهة كونه موجوداً، ويعبر عنه بحقيقة الوجود وعند اهل الاشراق بنور الانوار وعند طائفة بالوحدة الحقة.

ومن هذا يظهر معنى قوله ره «ولانه المفعول^١ بالذات...»^٢ كما علمت ان غير الوجود ليس من حيث هو الا هو.

لا يقال: كيف لا يكون الماهية من حيث هى الا هى والشئ لا يخلو عن الوجود والعدم والالزم ارتفاع النقيضين. لا نأقول: هذا بالنسبة الى الواقع والمرتبة الثانية للشئ بملاحظة تحقق العلة وعدمه، ومرتبة الواقع اوسع من مرتبة الذات. وان شئت قلت: لا يستلزم ارتفاع النقيضين بل هو من قبيل نفى العدم والملكة، وفيهما من موضوع لا يكون قابلاً ومستعداً لها امر صادق كنفى العمى والبصر عن الجدار، فالماهية فى عين وجودها او عدمها لا يكون موجودة ولا معدومة بالنظر الى ذاتها وعدم استعدادها واقتضاءها لشئ من الطرفين، ولذا لا يجوز نفى الوجود عن الواجب ونفى العدم عن الممتنع، فتدبر. ولذا [قيل] فى هذا المقام ان نقيض اقتضاء الشئ عدم اقتضاءه، لا اقتضاء نقيضه ومقابله.

تنبيه

لا منافاة بين قوله «لان غيره يكون متحققاً»^٣ وبين ما هو صريح كلامه و كلام غيره فى مواضع شتى ان الوجود هو تحقق الاشياء وكونها وحصولها، لا ما به تحقق، اذ المراد من الاول هو حقيقة الوجود ومن الثانى مفهومه.

قال الفاضل محمد نعيم بن محمد تقي الطالقاني قدس سره فى رسالة المبدء والمعاد: «كما ان للوجود معنيين: احدهما معنى مصدرى انتزاعى يعبر عنه فى العربية بالكون والحصول وفى الفارسية ببودن، والآخر ما به يصير الشئ موجوداً وبه يصلح انتزاع ذلك

١. لانه المجهول بالذات (ش).

٢. الشواهد الربوبية، ص ٦، س ٧.

٣. ٥/٦.

المعنى الاول الانتزاعى عنه، وبالجملة مناط الوجودية ومنشأ انتزاعها وقد يعبر عنه بهستى؛ كذلك للعلم معنيان: احدهما معنى مصدرى انتزاعى هو عبارة عن انكشاف المعلوم عند العالم ويعبر عنه بدانستن، والآخر ما به يصير الشيء عالماً ويعبر عنه بدانش، وكذا الحال فى كثير من الصفات كالحيوة والقدرة فكذلك الادراك، الى آخره^١.

[الاشراق الثانى : فى وجدانه]

[٢] قوله رة: «الوجود لا يمكن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له...»^٢
اقول: التعريف^٣ مطلقاً انما يكون بالمفهوم للمفهوم، والمفهوم هو الصورة الذهنية من حيث انها وضعت بازائها اللفظ، وحقيقة الوجود كما علمت جهة ذاته هى جهة تحققه وتحصله، فلا يكون الامر اُخار جياً، وما يحصل فى الذهن هو حقيقة الوجود الذهنى لا مفهومه، فهو ايضا امر خارجى ولذا يترتب عليه آثاره فان جهة ذاته هى جهة كونه عالماً ومعلومية الاشياء به و انصاف الماهية فيه بالكلية وهكذا. ولو تصورت مفهوم الوجود الذهنى فهو ايضا كذلك يترتب عليه آثاره، فهو ايضا يكون مصداقاً من مصاديقه لا عينه وهكذا وهذا نظير تصور الجوهر فكلماً تريد ان تصوره فلا يكون متصور كالا عراضاً، فلا يكون الوجود الذهنى الا للماهيات.
وايضاً هو بسيط لا جنس له^٤ فلا فصل والالزم التركيب، والحاجة لا احتياج المركب

١. الشيخ محمد نعيم بن محمد تقى الطالقانى المعروف بملا نعيما والمشهور بالعرفى الطالقانى (حى فى سنة ١١٥٢ هـ) من افاضل اواخر العصر الصفوية، صاحب «اصل الاصول» و«منهج الرشاد فى امر المعاد» و«فصل الخطاب فى تحقيق الصواب فى القضاء والقدر» و«رسالة فى قاعدة صدور الكثير من الواحد» و«تعليقة على الحواشى الجلالية» وغيرها. لم يذكر «رسالة المبدء والمعاد» فى الزريعة واعيان الشيعة فى زمرة آثاره ولم اعثر على مخطوط منها الى الآن. صحح السيد جلال الدين الآشتياني «اصل الاصول» فى المجلد الثالث من كتابه «منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران از عصر ميرداماد وميرفندرسكى تازمان حاضر» (مشهد، ١٣٥٥ هـ) صفحہ ٥٤٢-٣٥٩. ولم يطبع سائر آثاره.

٢. ٨/٤.

٣. فى هامش هذا الموضوع حاشية سقط آخره فليس بمعلوم اهى من المصنف قدس سره ام غيره وهى هكذا: «تصور الشئ بالصورة المساوية عبارة عن تصوره بالاجمال اى بالطبيعة النوعية كتصور الانسان بالصورة الانسانية ومقابله تصور الشئ بالتفصيل... الى الجنس والفصل... الناطق...».

٤. فى الهامش حاشية من غير المصنف: «اعلم ان نفى التركيب العقلى يستلزم نفى الخارجى لما ثبت ان المادة من جهة الجنسية والصورة من جهة الفصل ولا عكس كلاً كما ذكرنا ان السواد مثلاً بسيط واللون جنسه وقابض البصر فصله وان كان هكذا لا تخلو عن تامل فان الجنس لو كان حقيقياً فلا بد من مادة ينتزع منها فليتأمل.» [١٢].

فى تقرره ووجوده الى الاجزاء، فلا يكون جهة ذاته جهة موجوديته، وهذا خلف كما مر. و اذا لم يكن مفهوماً فليس بكلى ولا جزئى ولا عام ولا خاص، لان بين العموم والخصوص تضائفاً وانتفاء احدهما يستلزم انتفاء الآخر، نعم له تخصص و تشخص هو عين ذاته لا بامر خارج كتشخص الماهيات.

قوله: «لا يمكن تصويره بالحد...»^١ فان التصور بالحد والرسم بالصورة المساوية اى بالطبيعة النوعية انما هو من اقسام العلم الحصىلى^٢ المتجدد كما هو المقسم فى اوائل كتب المنطق، والعلم الحصىلى لا يجرى فى الوجود، فانه بذاته موجود، وكلما كان كذلك فجهة ذاته بعينها هى الموجودة فليس له مرتبة خالية عن الوجود، فاذا كان فى الخارج فبذاته فيه فاذا كان فى الذهن فكذلك، اذ الذهن والخارج نحوان من الوجود ولا يترتب على الاول آثار الماهية بخلاف الثانى، فاذا حصل ما فرض وجوداً خارجياً فى الذهن لزم انقلاب ذاته وانخلاءه عما هو ذاتية وهو الخارجية فلا يمكن له الحصول لدى المدارك بعد ما لم يكن حاصل بل كلما كان حاصل لقوة ادراكية فجهة ذاته بعينها جهة الحصول لها فلا يمكن مشاهدته الا بصريح العيان سواء كان خارجياً بمعنى الخارج عن الادراك او ذهنياً بمعنى الحاصل فى قوة ادراكية.

[٣] قوله «بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات...»^٣

اقول: بيان ذلك ان كلاً من المتلازمين المتساويين يتصف بكثير من اوصاف اخر...^٤ ويطلق عليه بلا تجوز لفظاً و عرفاً وان كان عند العقل مجازاً أو استناداً للشيء الى غير من هو له...^٥ بعد ان ذكروا ان موضوع العلم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية ادرجوا فيها ما يلحق الموضوع لامر مساو، وسيأتى ان شاء الله تعالى ان كل وجود سوى الواجب تعالى يستلزم ماهية من الماهيات فكثيراً ما يتصف الوجود باحكام ماهيته يستلزمها وبالعكس، فان الماهية انما يتصف بالموجودية بواسطة الوجود.

١. ٨/٦.١

٢. فى حوالى هذا الموضوع فى «ش» حاشية لم يبق اكثرها ولم يعرف امضاتها.

٣. ١٣/٦.٣

٤ و٥. قد يسقط من هذين السطرين بقدر كلمة فى «ش».

[٤] قوله ره: «وهو في ذاته امر بسيط...»^١

يعنى ليس للوجود جزء عقلى ولا هو طبيعة جنسية ولا نوعية.

اما الاول، فلان حمل كل واحد من الجنس و الفصل على الطبيعة النوعية لكونه حملاً صناعياً الذى مفاده اتحاد الطرفين المتغايرين بالمفهوم فى نحو الوجود يستدعى امراً وراء الطرفين به يتحد الطرفان، و اذا كان الوجود نوعاً له جنس يحمل عليه او فصل يلزم كون ما به اتحاد الطرفين نفس واحد من الطرفين.

و اما الثانى فلان الوجود لو كان جنساً فله فصل مقسم اى محصل الوجود كالناطق بالنسبة الى الحيوان و الا لم يكن موجوداً و شأن هذا الفصل تحصيل الجنس وجوداً بعد تقوّم ماهيته بالفصل المقوّم كالحساس بالنسبة الى الحيوان، فاذن الفصل المقسم للوجود يفيد وجود الوجود و وجود الوجود عين الوجود، فما فرض مفيداً لوجوده هو بعينه مقوّم لماهيته، ففصله المقسم بعينه هو فصله المقوّم، و ذلك محال.

و اما الثالث، فلان الطبيعة النوعية ماهية مبهمة يتعين و يوجد بامر آخر، و الوجود كما علمت موجود بذاته، و جهة ذاته بعينها جهة الخارجية فهو متعين بذاته متشخص بنفسه فلا يجوز ان يكون طبيعة نوعية التى من شأنها من جهة انها نوعية الابهام بالنسبة الى التشخصات.

و ايضاً لو كان نوعاً لافراده فتشخصه اما بالوجود او بالماهية، و منها مفهوم الوجود، او بالعدم، و الاخير ان باطلان. و اما الاول، فنقول ان الوجود الذى هو مشخص للوجود اما هو ايضاً طبيعة نوعية اولا و هكذا الى ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى المطلوب.

هذا، و لكن بقى فى المقام شىء و هو ما اشرنا اليه فى مسألة العلم، و هو انه ليس فى خارج الذهن الا الجزئيات الحقيقية و ليس فى الذهن الا الطبيع و الكليات اذا قيست الى الخارج و الا هى ايضاً فى ذاتها جزئيات حقيقية فاذا حصل الماء فى الذهن فكما ان ماهيته نوع للافراد الخارجية فلم لا يكون وجوده نوعاً لوجودات الافراد الخارجية، فان مناط كلية الذهن للخارج ضعف وجوده و ابهامه.

و جوابه أنّ حقيقة الوجود فرد واحد وهو واجب الوجود وما سواه أشعة فيضه وآثار وجوده كما ستعرف ان شاء الله.

وفيه، انه على القول باصالة الماهية، فحقيقة الماهية أيضاً فرد واحد وما سواه من فيضه. بيان ذلك: ان الممكن وجوده وماهيته وتمامه من الواجب بلاريب، فاذا ثبت انه لا اله الا هو فالجميع من فيض احدى الذات وواحدى الافعال، حكمنا ان مفهوم الوجود العام امر عرضي لافراده فكذا مفهوم الماهية وبالجملة ان الصانع المبدء والمعيد ليس الا واحداً وما سواه من فيضه واثرو وجوده، فابدائه من العقل الكلّي الى جبل الهيولى بمنزلة الصوت وارجاعه منها الى العقل الكلّي بمنزلة الصدا، فمجموع دائرة وجود العالم وقوس نزوله وصعوده بمنزلة صوت شخص يخرج منه فيصدمه الجبل فيعود، ولذا سمى الجميع بنفس الرحمن. فكما ان مفهوم الوجود العام يعنى «بودن وهستی» امر عرضي يعرض للموجودات الخارجية وان كانت فى الذهن، فكذا مفهوم الماهية اى ما يقع فى جواب ما هو امر عرضي للماهيات الخارجية.

ومن هنا يقرب ان يكون النزاع بين القائلين باصالة الوجود وبين القائلين باصالة الماهية لفظياً، فان اهل الأوّل يقولون ان للوجود سوى هذا المفهوم العام وسوى اضافته الى الماهيات افراد حقيقية وهذه الافراد هى المسماة عند الطائفة الثانية بالماهيات المنكرين لان يكون للوجود افراد سوى هذا المفهوم العام المنتزع وحصصه، هذا.

ولكن فيه ان الفرق ان مصاديق الماهية من الانسان والفرس مثلاً متباينات الذوات معزول بعضها عن بعض، لا حمل ولا ربط بينها اصلاً، فنسبة العلية او التقدم او الشدة الى بعض دون الآخر ترجيح بلا مرجح، بخلاف حقائق مفهوم الوجود، لكمال الارتباط بينها، وبينوتها بينونة عزلة لا بينونة صفة^١، فاين المفرّ عن القول باصالة الوجود؟ وأتما ما نفى رحمه الله الفصلية عن الوجود، لان فصل اخير كل شىء و تشخصه ليس عنده الا الوجود.

١. اشارة الى كلام امير المؤمنين (ع) : «توحيد تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة» راجع الاحتجاج للطبرسى، احتجاجات امير المؤمنين (ع) فى التوحيد (تهران، ١٤١٦ هـ - ق، دار الاسوة)، ج ١، ص ٤٧٥.

[الاشراق الثالث]

[٥] قوله «ان شمول الوجود ليس...»^١

قد وقع التشاجر بين الصوفية والفلاسفة بعد اتفاقهم ان للوجود فرداً في الواقع يكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا المفهوم العام الاعتباري ولما يشتق من مفهوم الوجود فهو وجود ووجود باعتبارين، في ان ما هو فرد بذاته لهذين المفهومين اهمان محصران فيه فليس في الواقع وجود ولا موجود سوى الحق الذي لا يشوبه نقص ولا امكان، فهو بذاته منزّه عن شوائب العدم وسمات الامكان، فليس فيه بذاته كثرة خارجية ولا عقلية ولا تحليلية، ولكنه يتطور بحسب اطواره في مجالى الماهيات ويتشأن بشئونة في مظاهر الاعيان الثابتة التي ما شمت بذاتها راحة الوجود ولا الموجودية الحقيقية فيكثر من جهة تلك الاطوار العرضية في المظاهر بحسب كثرة تلك المظاهر ام له افراد متكررة بنواتها، كل واحد منها فرد للوجود والموجود.

و مستند الصوفية الكشف والعيان لا الدليل والبرهان. نعم استدلل بعضهم ممن له خوض في التصوف ومراجعة الى طريق النظر بأن الوجود من حيث هو وجود لا يكون علّة لنفسه ولا معلولاً له، والآلزم تقدّم الشيء على نفسه.

وايضاً الجميع مساو في صدق الوجود فعلية بعضها لا يكون اولى من العكس، فقاعدة بطلان الترجيح بلا مرجح مع ما ذكر تقتضى انه واحد لا كثرة فيه، اذ لا يكون العلّة تحمل الوجود كما مرّ سابقاً.

وفيه، ان هذا خلط بين التساوى في المفهوم وبين التساوى في الذات والحقيقة، وصرف التساوى في المفهوم مع الاختلاف في الذات لا يمنع من عليّة بعض الافراد لبعض وان ادعى التساوى، وان يدعى فهو خلاف البداهة.

و مستند الفلاسفة ان اختلاف الآثار واللوازم يدل على اختلاف المؤثر والملزومات ولا يمكن ترتيب تلك الآثار على الماهيات، فان الماهية ليست من حيث هي الآهى، فللوجود كثرة حقيقية هي الوجودات والموجودات.

وهيهنا طريق ثالث^١ ذهب اليه اعظم الفلاسفة اليونانيين والاسلاميين، وتلقاه صدر الاعاظم قدس سره بالقبول، وله في اثباته دلائل شافية وبراهين وافية تقتصر على بيان واحد منها: وهو ان المفهوم الواحد لا يجوز ان يصدق ويحمل على امرين متباينين من جميع الجهات، وكذا على امرين متشاركين من جهة ومتباينين من [جهة] اخرى، فلا يحمل عليهما من جهة التباين والالزم انقلاب التباين الى الاتحاد، ففي الوجودات جهة وحدة هي الوجود ولما كان آثارها مختلفة فلا بد فيها من جهة اختلاف، ولما كان هوية كل وجود بسيطة كما مر فلا بد ان يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، فوحدتها عين كثرتها وكثرتها عين وحدتها، فاختلافها انما هو بالنقص والتمام والشدة والضعف، نظير ذلك نور الشمس مراتب اشراقاته.

ومما ذكرنا من لزوم الاتحاد في الحمل يضمحل شبهة ابن كمونة^٢، فاذا ثبت ان الوجود شامل للاشياء وشمولها ليس كشمول الكلي للجزئيات الى آخره.

[الاشراق الرابع]

[٦] قوله ره: «ان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية...»^٣
اقول: بيانه ما مر في حمل الوجود فاذا قيل الانسان مثلاً عالم او قادر فاماً ان يكون ماهية الانسان وجهة الانسانية عين جهة كونه عالماً او ماهية اخرى او العدم الى آخر ما ذكرنا. ومن هنا ثبت ان كل كمال ثبت لموجود من حيث الوجود فهو ثابت لما فوقه من علله حتى للباري تعالى ايضاً بخلاف العكس، فان كل قوى يشمل ما للضعيف بعكس.

١. الطريق الاول منسوب الى الصوفية وهو وحدة الوجود والموجود، والطريق الثاني منسوب الى المشائين وهو كثرة الوجود والموجود، والطريق الثالث هو الوحدة في عين الكثرة اي القول بتشكيك الوجود ومختار الحكمة المتعالية، راجع الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الثاني، الفصل الثالث، ج ١، ص ١٢٠ (قم، ١٣٧٨ هـ. ق).

٢. سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن كمونه (٦٨٣ هـ. ق)، الكاشف، الباب السادس في وحدة واجب الوجود، النسخة المخطوطة رقم ٢٤٨ في المكتبة المركزية لجامعة طهران، ص ٢٤٩-٢٥١. ذكر فيه الشبهة المشهورة بعنوان احد فروض المسئلة واجاب بها. راجع الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الثاني، الفصل الخامس، ج ١، ص ١٣٣-١٣٢. والسفر الثالث، الموقف الاول، الفصل السادس، ج ٦، ص ٥٨.

[الاشراق الخامس]

[٧] قوله «موقع للارتباط بينهما...»^١

التلازم بين شيئين لا يكون الا اذا كان احدهما علة والآخرى معلولاً، او كان كل منهما مرتبطاً بالآخر على وجه غير دائر، اى كانا معلولين لعلّة موقعة للارتباط بينهما والا فلا تلازم ذاتياً عقلياً بل موافقة بحسب الاتفاق اذ حينئذ ذات كل منهما معزولة عن الاخرى ليس بينهما اقتضاء ولا افتقار، فمجرد معلوليّة الشيئين لعلّة لا يوجب التلازم، اذ لو لم تكن فيها جهتان لما جاز كونها علة لهما فهى بجهة علة لهذا و باخرى لذلك، فهذا المعلول يلازم تلك الحالة من جهة وذاك من اخرى فلا يتكرر الوسط فى قولك هذا المعلول ملازم لهذه العلة وهى ملازمة لذلك المعلول.

فان قلت: يمكن تكرّر الوسط باستلزام احدى الجهتين للآخرى.

قلت: اذا كان الجهة علة لهذا المعلول و لتلك الجهة فلا بدّ فيها ايضاً من جهتين وهكذا فلا يمكن التلازم بين المعلومين لعلّة الا بايقاعها ارتباطاً بينهما بحيث يستتبع كل واحد منهما الآخر على وجه غير دائر، كما قالوا فى الهيولى والصورة ان علتها العقول المفارقة والصورة بطبيعتها علة للهيولى وبشخصيتها معلولة لها، اذ شخصيّة الصورة و اكتنائها بالعوارض المشخصة المادية انما هى لاجل استعدادات قد حصلت لها الهيولى من قبل معدّات خارجية متوجّهة اليها وليس حال الوجود كما لا يخفى بالنسبة الى الماهية كذلك، فان الماهية لا يقبل الجعل بذاتها حتى تكون هى والوجود معلولين لعلّة واحدة موقعة للارتباط بينهما. فالوجود مجعول بذاته مستتبع لتلك الماهية به ضرباً من الاتحاد.

فظهر ان التلازم منحصر فى اقسام ثلاثة:

الاول: ان يكون احدهما علة تامّة للآخر وهذا ظاهر.

الثانى: ان يكون كلّ منهما علة ناقصة للآخرى على وجه غير دائر وكلاهما معلولان

لثالثة هو علة تامّة لهما كالهيولى والصورة.

الثالث: ان يمرّ الجعل والمعلولية باحدهما ثم بالآخر فيكون احدهما تابعاً للآخر

فالمتبوع مجعول بالذات والتابع بالتبع، وهذا منحصر في الوجود و لوازمه الذاتية ومنها الماهية الواقعة في المرتبة المنتزعة منه، ومنها العلم والقدرة وهكذا؛ وفي الماهية و لوازمها كالصدق وحسنه والظلم وقبحه والنار و احراقها والشمس و اشراقها، فالجعل يمر بالاصالة الى الوجود أولاً ثم الى لوازمه ومنها الماهية ثانياً و الى لوازم الماهية ثالثاً وهكذا الى لوازم اللوازم حتى ينتهى الى لازم لا لازم له.

[الاشراق السادس : ان الوجود في ذاته ليس بجوهر ولا عرض]

[٨] قوله: لان كلا منهما عنوان...^١

المعنى الذى صيروه جنساً للأنواع الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع و ألا لكان فصله المفروض مقسماً له و محصلاً لوجوده مقوماً لحقيقته و ذلك محال، فان الجنس من حيث ماهيته غير محتاج الى الفصول المقسمة و إنما احتياجه اليها بعد تقويمه بحسب ماهيته بفصوله المقومة، فلو فرض الموجود بما هو موجود و هو الوجود جنساً للأنواع الجوهرية لكان الفصل المحصل لوجوده بعينه مقوماً لماهيته اذ لا ماهية له سوى الموجود بما هو موجود الذى هو الوجود بعينه.

و ايضاً لو كان هذا المعنى جنساً للجواهر على فرض انعدام شىء منها انقلاب حقيقته لان ما كان جنسه الوجود فهو في ذاته موجود فاذا انعدم صار معدوماً و المعدوم ما ليس له الوجود، و ذلك انخلاع الشىء عن ذاتيته.

و ايضاً لو كان هذا المعنى جنساً لزم تعدد الواجب لذاته فان الماهية غير قابلة للمجعولية بنفسها و إنما مجعوليتها باعتبار الوجود، فاذا كان الوجود ذاتياً لها، و الذاتى مجعول بنفس مجعولية الماهية و غير مجعول بعين لا مجعولية الماهية، فلزم كون الماهية بذاتها موجودة و غير مجعولة و ما هذا شأنه ليس الا الواجب تعالى.

و كذلك مفهوم الموجود بالفعل ليس عنواناً للحقيقة الجوهرية الجنسية و ألا

لكان كل من علم شيئاً هو بنفسه جوهر علم انه موجود بالفعل بل المعنى الذى يصلح ان يكون جنساً للجواهر هو ما يعبر عنه بقولنا ماهية اذا وجدت فى الخارج كان وجودها الخارجى لا فى الموضوع و اذا كان معنى الجوهر الذى جعلوه جنساً للجواهر هكذا كان من سنخ الماهية، فمقولات الاعراض التى هى اجناس عالية للانواع العرضية ايضاً كذلك وكون جميعها من سنخ الماهيات، والوجود كما علمت سنخه وراء سنخ الماهيات، فليس مندرجاً تحت شىء من المقولات، فلا يكون بذاته جوهرًا ولا عرضاً.

نعم لما كانت النسبة بينه وبين الماهية نسبة اتحادية وعلمت ان حكم كل واحد من المتحددين يصدق على الآخر بالعرض، فوجود العرض عرض بنفسه عرضية ذلك العرض ووجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر.

[لمعة تفرعية]

[٩] قوله ره: «قد بزغ الامر...»^٢

اضافة الاعراض الى موضوعاتها خارجة^٢ عن ماهياتها وداخلية فى وجوداتها دخول اللازم الغير المتأخر عن الملزوم فى الوجود، فاذن وجودات الاعراض نفس اضافتها الى موضوعاتها، لا ان لها وجوداً فى انفسها ذلك الوجود بذاته خال عن الاضافة الى الموضوع ثم لحقتها الاضافة اليه كما ان للجسم وجوداً فى نفسه لحقه الوجود فى المكان او الزمان، وكذلك وجود الصور الحالة فى المواد بنفسه مرتبط الى تلك المواد. ومن اجل ذلك قالت الفلاسفة فى تعريف الحلول انه عبارة عن كون وجود الحال بنفسه وجوده فى محله، فكما ان الفرق ثابت بين كون الشىء فى الزمان والمكان وبين كونه فى المحل فكذلك الفرق ثابت بين

١. نزع (ش).

٢. ٥/١٠.

٣. «توضيح ذلك انه لا يربط بين مفهوم عرض كالسواد وبين محله كالجسم والآلم يتصور ولم يعرف بدونه، هذا خلف. وكذا بين مفهوم وجود العرض وبينه وقد علمت من لزوم انتهاء القضية الى حيثية تعليلية، فظهر ان حيثية ذات وجود العرض هى حيثية كونها متعلقة وحيثية وجود المعروض هى حيثية كونه متعلقاً وقد مرّ نظير ذلك» [منه، قدس سره].

كون شيء حالاً في شيء وبين كون نفس الشيء ولما كان الوجود عبارة عن تحقق الشيء فليس حالاً في موضوعه، بل هو نفس تقرر موضوعه، فافهم ذلك.

[الاشراق السابع: في ان الامتياز بين الوجودات بماذا؟]

[١٠] قوله ره: «في ان الامتياز بين الوجودات بماذا؟...»

اقول: لابد من ذكر بعض القواعد وان لم يكن لها كثير ارتباط:

منها ان ماهية كل شيء وحده مأخوذ من اعتبارات وحشيات وجودية مع قيد «فقط»، اي الامر السلبي، اي بشرط لا، اي بشرط ان لا يلاحظ عدم كون مراتب فوقه فيه، فلا يؤخذ حد الجسم الا مع نفى كمال النمو ومرتبه عنه، ولا حد الجسم النامي الا مع نفى مرتبة الحيوانية ولا حد الحيوان الا مع سلب مرتبة الانسانية وهكذا الى اخذ حد المعلول الاول بنفى مرتبة الواجبية.

ومن هنا تعرف ما يقولون ان الجنس لا يكون جنساً الا اذا اخذ لا بشرط، واذا اخذ بشرط لا فهو مادة، واذا اخذ بشرط شيء فهو نوع، وكذا الكلام في الفصل والنوع وغير ذلك.

ومن هنا تعرف ما يقولون ان بسيط الحقيقة كل الاشياء لاشتماله على جميع الكمالات. وبه تعرف ان المعلول الاول ايضاً كل الاشياء سوى الواجب، وان [المعلول] الثاني كل الاشياء سوى الواجب والمعلول الاول وهكذا الى الهيولى، فان الانسان كل الحيوان والجسم النامي والمعدني والجسم المطلق والجوهر، والحيوان كل [الجسم] النامي والمطلق والجوهر، فلا يصح الانسان ليس بحيوان مثلاً او لا حيوان، بخلاف العكس، فافهم. ومن هنا تعرف ان العالي محيط وقاهر وعلماً وقدرته وتصرفاً بالسافل بخلاف العكس. ولذا خضعت جميع الحيوانات فنازلاً للانسان.

ومنها: انه لا يجوز ان ينتزع مفهوم واحد او يصدق على هويتين او حقيقتين متباينتين من جميع الجهات او من حيث هما متباينتان، والا لزم ان يكون جهة الاختلاف بعينها جهة

الاتحاد فتكونان مختلفتين من حيث هما متحدتان، فيلزم الانقلاب، وبطلانه ضروري. فاذن لا بد أن يكون ما ينتزع منهما امرأً مشتركاً بينهما ذاتياً لهما كاشتراك الافراد في الفصل والنوع، والافراد النوع في الجنس وهكذا؛ او عرضياً ينتهي الى الذاتى لما مر أن الجهة التقييدية لا بد أن ينتهي الى الجهة التعليلية، فاشتراك الثلج والعاج في البياض لاشتراكهما في القابلية الخاصة الراجعة الى الهيولى، او الجسمية الخاصة المتخصصة الاستعداد، اى لها استعداد خاص اذ لولا ذلك لكان كل جسم منافياً لاشتراك الجميع في الجسمية وهاتان مقومتان لهما، ومصادقية الانسان والفرس لمفهوم الماشى او المتحرك بالارادة للاشتراك في الحيوانية واشتراك زيد وعمر في التعجب والضحك للاشتراك في الطبيعة الانسانية وهكذا.

تنبيه: الجهة التقييدية هي ما يكون واسطة في العروض اى يحمل المحمول على الجهة اولاً وبالذات وعلى ذى الجهة ثانياً والعرض، كاتصاف الكون المخصوص بالوجوب والحرمة لتقييده بعنوان الغضب والصلوة^١، وهذا هو المسمى بالقضية المشروطة.

والجهة التعليلية هي ما يكون واسطة في الثبوت اى يكون الحكم لذى الجهة اولاً وبالذات، ولها بالعرض عكس الاول، كاتصاف الماء بالحرارة من جهة مجاورة النار كاتصاف جميع الاشياء باحكامها من جهة اتصافه بالوجود وهذا هو المسمى بـ [القضية] الضرورية الذاتية.

ومن هنا ظهر ما اخترناه من جواز اجتماع الامر والنهي^٢ ولا يستعمل في الاقيسة الالجهات التقييدية ليسرى الحكم من الاوسط الى الاصغر. فلو قلت هذا الماء حار لاجل النار ليس بقياس. ولو قلت لانه قريب من النار فهو قياس، فافهم.

ومنها: ان كل مفهوم وماهية يصدق على نفسه بالحمل الاولى وبالضرورة، ويسلب عنه غيره بهذا الحمل ايضاً بالضرورة ولو كان ذاتياً له، فان الناطق ليس عين الانسان ولا ريب ان مفهوم الوجود ايضاً مفهوم من المفاهيم فلا يصدق على غيره بالحمل الاولى فلا يقال

١. هذا المثال في الاعتباريات، والتمثيل اللابق بهذا المقام موجودة الماهية الامكانية.

٢. هذا بظاھر يدل على ان له قدس سره رسالة استدلالية في علم اصول الفقه، ولكن لم اعثر عليها في مخطوطاته الباقية الا رسالة واحدة في المنقول وهي تعليقة على رسالة الاصول والقواعد الفقهية لاستاذ الميرزا احسن الآشتياني ره، ليس فيما بقي منها بحث اجتماع الامر والنهي. راجع المجلد الثالث لهذه المجموعة.

الإنسان وجود أو موجود بمعنى هو هو، فانهصر جواز حمل مفهوم على مفهوم في الحمل الثانوي ومفاده اتحاد الطرفين في الوجود، فلو لم يكن للوجود افراد حقيقية واقعية لما كان حمل.

فيجب اذن حمل مفهومان على مصداق ان يكون وجود هذا المصداق وجوداً لهما بالذات ان كان حملهما عليه بالذات اى حمل الذاتى على ذى الذاتى، او وجوداً بالعرض لهما او بالذات لهذا وبالعرض لذلك، وكذا لو صدق مفهوم على مصداقين يجب ان يكون وجودهما له بالذات او بالعرض او بالاختلاف، فاذن صدق الانواع على الافراد يدل على اشتراكها في وجود النوع وصدق الاجناس على الانواع يدل على اشتراكها في وجود الجنس و [صدق] الجنس العالى على الاجناس^١ [يدل على اشتراكها] فى وجود الجنس العالى و صدق الممكن على ما سوى الله من الجواهر والاعراض وغيرها يدل على اشتراكها في الوجود الامكانى و صدق الوجود على الواجب والممكن يدل على الاشتراك فى الامر المحكى عنه بمفهوم الوجود، فصار الوجود جهة اشتراك بين الجميع، واختصاص كل واحد بماهية خاصة واختصاص الواجب بعدم الماهية يدل على اختلاف بينهما، فاذن فى الوجودات اشتراك و امتياز و لما كان الوجود كما امرأ بسيطاً فالامتياز عين الاشتراك و بالعكس كما مر .

ثم اختلاف الوجود كما ذكرنا يوجب كونه بذاته متكثرأ فبطل من يرى الوحدة الصرفة فيه من الصوفية ويقول بكونه واجب الوجود ويثبت له شؤون عرضية هى ظهوره فى مظاهر الماهيات . فيوهم ذلك التكثر العرضى كثرة فيه، فلا عليّة ولا معلوليّة، بل الكثرة ان هى ألا تطور حقيقة واحدة فى اطوار مختلفة، وذلك أنه على هذا المذهب ليس للوجود شؤون ذاتية بخلاف ما ذهبنا اليه، وعند تحقق الكثرة الذاتية فى الوجود فلا بدّ وان يكون فرد منه واجباً وسائر افراده ممكنات صادرة منه لا فى درجة واحدة و ألا لزوم صدور الكثير من حيث هو كثير عن الواحد بما هو واحد، فللممكنات بعضها بالنسبة الى بعض تقدّم او تأخّر و كلّ مرتبة متقدّمة او متأخرة يستتبع ماهية من الماهيات كما مرّ الى ان ينتهى الامر الى المواد

١ . على الاجناس عليه (ش).

الاستعدادات، فيتحقق بها وجودات عرضية، فاذن امتياز الواجب بنفس حقيقته المتقدمة المقدسة عن شوائب الاعدام وسمات الامكان، وامتياز الوجودات الطولية بمرتبة من التقدم والتأخر ان اعتبرت الكثرة الذاتية التي هي الشئون الذاتية، وبموضوعاتها وهي الاعيان الثابتة والماهيات الامكانية ان اعتبرت الكثرة العرضية الحاصلة للوجود باعتبار اتحادها مع الماهيات.

و اما امتياز الوجودات الواقعة في العرض فبموضوعاتها ايضاً ان اعتبرت من حيث الانواع كوجود الانسان ووجود الفرس، اذ وجود الانسان بما هو انسان يرجع الى وجود رب النوع، و ان اعتبرت من حيث الاشخاص فالامتياز باعراض مشخصة خاصة حاصلة من قبل استعدادات لاحقة للمواد من اجل توجه معدات مخصوصة.

[الاشراق الثامن: في تحقيق اتصاف الماهية بالوجود]

[١١] قوله ر: «و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية...»^٢

لما ظهر ان حقيقة الوجود لا يتحصل في الذهن و تبعية الوجود للماهية انما فيه، فالتابع والمحمول هو مفهوم الوجود لا حقيقته، ومفهومه حكاية عنه، ففي قول الاساطين ان الوجود في الخارج اصل و الماهية فرع وفي الذهن بالعكس مسامحة واضحة لاختلاف المعنيين، فالاصل اصل دائماً والفرع فرع قائماً، فافهم.

١. «يعني ان وجود الانسان بشرط لا لما لم يكن موجوداً في عالم الطبيعة بذاته فلو كان له وجود فأنما يكون في عالم العقول كما يقول به افلاطون، ولما كان لزم من وجود الفرس بشرط لا فيكون علّة له ومتقدماً عليه اذ ليس في عالم العقول سلسلة عرضية فتميزها ايضاً بنفس الموجود ذاتاً وبالموضوع عرضاً و ان اعتبرت من حيث الطبيعة ولا بشرط اي بالاعتبار الذي يصير به كلياً جنساً أو فصلاً أو نوعاً فتميز الانسان عن الفرس بهذا الاعتبار أنما هو بنفس الموضوع لا بالعلية ولا بالتقدم اذ ليس في عالم الملك والمواد والاستعدادات والحركات شيء علّة لشيء لأن جميعها في سلسلة عرضية بوضعها في عرض الآخر لا في طوله فلا علية فيها ألا بنحو الاعداد مثلاً مجاورة الماء للنار توجب استعداد الماء للحرارة فتفيض عليه من المبدء ولا امتياز شخص عن شخص من نوع كزيد وعمر و فبالتشخيص لا غير و ان كانا من نوعين كزيد وهذا الفرس فان اعتبرتهما من حيث الانسانية لا الفرنسية فتميزهما بتميزهما و ان اعتبرتهما من حيث الشخصية فبالتشخيص ايضاً لا غير. [منه قدس سره]

[تأييد تنبيهي]

[١٢] قوله ره: «في الهلية البسيطة...»^١

بيان التأييد أنهم قالوا في وجه تسمية البسيطة بالبسيطة ان في القضية المطلوبة بهل البسيطة يكفي ملاحظة المفهومين أي الموضوع والموجود، غاية الامر ان الوجود يتصور على وجهين: على وجه الحمل وعلى وجه الرابطة، بخلاف المطلوبة بهل المركبة لوجوب تصور ثلاثة مفاهيم^٢ لتغاير المفهوم والرابطة. وعلى مذهب المتأخرين في القضية فاجزاء الاولى ثلاثة والثانية اربعة. وسر ذلك ان القضية لما كانت حاكية عن الخارج وكل جزء منها منتزعة من امر خارجي فالمحكى عنه في الاولى ليس الاشياء ووجوده وفي الثانية وجود شيء لشيء، فافهم.

وقد يقال في وجه التسمية ان صدق المركبة يتوقف على البسيطة فقد جرت منها مجرى المركب من المفرد لان في المقام تركيباً حقيقة اذ من البين ان قولك زيد عالم ليس ان زيدا موجود في نفسه وعالم. فتحصل لما قالوا ان الوجود اذا كان محمولاً فهو بعينه رابط فمفاد القضية حينئذ وجود الموضوع لا وجود شيء له.

[الاشراق التاسع: في حل الاشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً في الاعيان]

[١٣] قوله ره: «ان الجهل بمسئلة الوجود يوجب الجهل...»^٣

بيان ذلك انه على القول بان المجعول هو الماهية فلا بد من ان يكون حيثية ذات المجعول حيثية المجعولية وقد علمت ان الماهية ليست من حيث هي الاهی فلا بد فيها من حيثية اخرى وهي اما ماهية او عدم او وجود كما مر بيانه.

وايضاً ان كان حيثية الماهية هي حيثية المجعولية فجميع الماهيات تلزم ان تكون كذلك لاشتراكها في الماهية، وتلزم ان تكون المجعولية حداً تاماً لجميع الماهيات لما علمت ان كل ماهية يسلب عنها غيرها بالضرورة في الحمل الاولى. وعلى أي تقدير يلزم انتفاء العوالم من الجبروت والملكوت والملك لان بين الجميع بينونة بالعرلة، والشدة

١. ٢/١٢٠.

٢. تصورات ثلاثة مفاهيم (ش).

٣. ١/١٤٠.

والضعف لايجرى إلا في شيء واحد كهذا السواد وذاك ولو قيل هذا السطح أكثر من هذا الخط أو هذا السواد اشد من هذا البياض لضحك منه الشكلى وكذا التقدم والتأخر.

ولو قيل بأن واجب الوجود أيضاً له ماهية مجهولة الكنه كما قال به المتكلمون للزم تعدد القدماء لما علمت من سلب الماهيات بعضها عن بعض بالضرورة، فالعلم غير القدرة وهى غير الحيوية وهكذا. ثم الجميع غير ذاته تعالى ولذا التزموا بتعدد القدماء سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، بخلاف القول بأنه تعالى صرف الوجود وأنه المجمعول بالذات، لا تنظام الجميع من غير نقص لجواز انتزاع مفاهيم مختلفة وحشيات متشعبة من الوجود مع بساطته، فافهم.

[١٤] قوله ر ه «و هل هذا لا تناقض ...»^١

ويلزم عليه^٢ مع التناقض توهم تعدد واجب الوجود تعالى اذ نعنى به إلا الوجود الصرف بلاماهية. وقيل فى دفع هذا التوهم أنه متى كان الوجود اشد كان جهة الماهية اضعف ولما كان وجود النفوس وما فوقها فى غاية الشدة لقربها من المبدء فماهياتها فى غاية الضعف ولذا نفى عنها الماهية تسامحاً.

وقال الاستاد سلمه الله^٣ فى دفعه:

«ان الماهية بحسب الاصطلاح عبارة عن مفهوم كلى ينتزع من وجود خاص مع فقد خاص به فلا يكون حاصلاً فى وجود يكون اتم منه إلا بنحو من الظلية والتبعية كانتزاع الجسمية من الجسم والنما والنمى والاحساس من الحيوان ولا ينتزع شيء من ذلك من وجود النفس الناطقة من حيث هو وجودها وان كان وجود الناطقة يشمل هذه الوجودات على نهج بسيط ونحو اعلى وهذه المعانى توجد به بنحو الظلية والتبعية، ومن حيث الخارج تفيض منه بيان ذلك ان كل مرتبة عالية من الوجود يجمع وجود ما هو ادنى منه ويؤثر تأثيره

٧/١٤٠

٢. اى يلزم على الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي القائل باعتبارية الوجود من وجهه وبان النفوس الانسانية وما فوقها كلها وجودات بسيطة بلاماهية من وجه آخر. اشار صدر المتألهين قدس سره الى هذا التناقض فى اسفاره، ج ١، ص ٣٤ و ص ١٧٣ ايضاً.

٣. اهم اساتذة الحكيم المؤسس فى المعقول غير والده المدرس الزنوزى: الميرزا حسن بن على النورى، الملا آقا القزوينى، الملا محمد جعفر اللاهيجى، السيد رضى اللاريجانى ومحمد ابراهيم نقشه فروش؛ وبما ان اكثر آثارهم مخطوطة غير مطبوعة الى الآن، وتاريخ وفات بعضهم مثل تاريخ كتابة هذه التعليقة غير معلومة، لم يمكن تعيينه.

بنحو أتمّ أى بنحو البساطة والجمعية، مثلاً وجود الخيال ارفع من وجود الحواس وله سمع وبصر وذوق وشم ولمس اشدّ من السمع والبصر الظاهري وهكذا كما ادركت ذلك منه فى عالم النوم وأتمّ ايضاً اذ ليس سمعه متميزاً عن بصره وهكذا فالجميع موجود فيه على نحو الجمعية والبساطة والتبعية والظلية، فهو اذن كل الحواس وبهذا المعنى يقولون النفس كل القوى».

ومنه تعرف قولهم «صفات الباري عين الذات وانه علم كله، قدرة كلّ وهكذا»، وهذا معنى قولنا «يشمل هذه المعانى بنحو اعلى و توجد به بنحو التبعية». واما معنى قولنا «و» حيث الخارج تفيض منه» فهو ان الخيال لمّا كان وجوده اعلى من الحواس فلا بدّ أن يكون له نحو من العلية بالنسبة اليها، فهذا السمع الظاهري وكذا هذا البصر وغيرهما تفيض منه على نحو التفرق والتبدّد، هذا واما المعانى التى لم يعتبر فى تحقيقها فقد خاص بل العبرة فى انتزاعها من الوجودات اما بنفس الوجود او بكماله او بفقد غير خاص فليست بماهىة فى الاصطلاح بل يسمى باسماء الوجود او بعوارضه. مثال الاول طبيعة الوحدة حيث يطلق على الواجب والممكن. ومثال الثانى التعقل حيث يختص بالوجودات الكاملة من المبدء الاول والعقول والنفوس الكاملة الناطقة ومثال الثالث المعلولية والفقر الذاتى فانه ينتزع من فقد المرتبة الواجبية ويشمل جميع الممكنات. و اذا نظرت على العقول الشامخة فلا تجد فى مرتبة ذاتها لا متأخرة عنها سوى التعقل، فان معيار التعقل هو التجرد عن المواد والتنزه عن لوث الامتداد. وهذه الكلمة موروثه عن اساطين الحكمة كل مجرد فهو عاقل لذاته وعقله لذاته عين ذاته، فالتعقل انما ينتزع من كمال الوجود ولذا يتحقق فى المبدأ ايضاً بنحو أتمّ فهو اذن من عوارض الوجود واسمائه، فمن جعل المجردات العقلية مندرجة تحت الجوهر وجعله جنساً لهم كما ترى ذلك فى الكتب المعروفة من التجريد^١ وغيره فأمّا عمّا ذكرنا غافلون او على مذاق الجمهور يتكلمون اذ الجوهر ماهية تكون فى الوجود الخارجى مسلوبة عن الموضوع فهو مغاير للتعقل لا محالة ليكون جنساً للجسام ايضاً فكما يترتب

١. راجع الفصل الاول من المقصد الثانى من تجريد الاعتقاد، المسألة الثانية فى ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتها. قال المحقق نصير الدين الطوسي قدس سره: الجوهرية والعرضية من ثوائى المعقولات لتوقف احدهما على وسط». (كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح الشيخ حسن زاده الآملی، قم ١٤٠٧ هـ. ق، ص ١٤٠).

على العقول اثر التعقل فلا بدّ من ترتّب اثر الجوهر ايضاً و كما ينتزع منها وجود العاقلية و المعقولية فلا بدّ من انتزاع ماهية الجوهر ايضاً. فلما كان الجوهر منتزعا عن النفوس و الاجسام ايضاً لكونه جنساً لها فماهية الجوهر تقابل التعقل تقابل العام و الخاص و لا ينتزع المتقابلان من حيثية واحدة و لا ينقل التقابل الى اللاتقابل^١. و قد رأيت ان الانسان لا يكون حساساً بما هو ناطق و لا نامياً بما هو حساس و لا ممتداً بما هو نام بل فيه جهات و حيثيات شتى و بكل جهة مبدء لاثر و مصدر لحكم و بكل حيثية منشأ لا تنزاع مفهوم، و ما ذكرنا لا يختص بالمركبات الخارجية فيعم البسائط فما هو منشأ لا تنزاع اللونية في السواد غير الجهة التي هي مبدء لا تنزاع قابضية البصر لئلا يكون كل لون حتى البياض قابضاً فلا جرم اللون له في السواد وجود عام و للقابضية وجود خاص، و المفروض ان مفهوم الجوهر و العقول ليس بينهما هذه المثابة فان العقل بكل اعتبار وجود مجرد و التجرد معيار التعقل فالعقل بكل اعتبار من اعتبارات الوجود عاقل و معقول، فيلزم ان يكون جوهرأ من حيث هو متعقل و متجرد هذا خلف فافهم.

[الاشراق العاشر: في ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية]

[١٥] قوله «ان الوجود هو الموضوع...»^٢

كل موضوع و مباد و حيثية تقييدية او تعليلية فهو محمول لامر اعمّ و هكذا الى امر لا يكون اعمّ منه فهو موضوع لجميع الاشياء و ليس له مباد و لا قيد و لا علة و هو الوجود في الفلسفة الكلية، فاذا جعل بعض محمولاته قيداً له يصير موضوعاً لساير العلوم كقولك الموجود المتحرك حكمه كذا في علم الطبيعي و هكذا.

[١٦] قوله «من غير ان يحتاج الى ان يصير...»^٣

الاشياء التي ليس وجودها بفعلنا و اختيارنا ان يخالط الحركة اولا. والاوّل على

قسمين:

١. لا لتقابل (ش).

٢. ١٠/١٤.

٣. ١١/١٤.

أ- ما لا يكون له وجود الامع حيثية جواز ان يخالط الحركة مثل الانسان والتربيع؛
ب- ما يكون له وجود بحيث يجوز ان يخالط الحركة.

والاول على قسمين: أ- ما لا يجوز له التجرد عن المادة المعينة لا في الوهم ولا في القوام كالصورة الانسانية والفرسية اذ لا تنوهم صورة الانسانية ولا تنقوم الابدادة مخصوصة ذات عظم ولحم متيعة الاستعداد لها. ب- ما يجوز له التجرد في الوهم دون القوام كالكروية والتربيع اذ يمكن توهم الكروية من دون مادة ولكنها لا تنقوم الا بها.
واما ما يجوز ان يكون وجود غير مخالط للحركة فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة امثالها من النعوت الكلية الشاملة للوجود كله او اكثره.

فالذي لا يخالط الحركة اصلاً لان كمالاتها بالفعل ولا استعداد فيها فهو الموضوع للحكمة الالهية بالمعنى الاخص. والذي لا يجوز ان لا يخالط ولا ينفك عن مادة مخصوصة لا في الوهم ولا في القوام فهو الموضوع للحكمة الطبيعية وما ينفك من هذا القسم عنها في الوهم دون القوام فهو الموضوع للحكمة الرياضية. والذي يجوز ان يخالط وان لا يخالط وان خالط يجوز ان لا يخالط في الوهم دون القوام او لا يجوز فله اعتبارات وبكل اعتبار يدخل في علم فبشرط لا في الالهية الخاصة وهي ما يبحث فيها عن الاله وصفاته والمفارات من افعاله، وبشرط مخالطة الحركة وخصوصية المادة تصوراً وقواماً يدخل في الطبيعية مثل ان يعتبر الواحد ماءً واحداً او ارضاً واحدة، او قواماً لا تصوراً ففي الرياضية مثل ان يعتبر الكثرة من حيث انها في او هام الناس ويصح عليها الجمع والتفريق بالفعل، وان لوحظ لا بشرط ففي الفلسفة الكلية، فاندفع بحث شيخ الاشراق^١ انه لمن اشترط في العلم الكلي عدم المخالطة بالكلية خرج من كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على صحة التجرد دخل موضوع الحساب فيه، فان المفارات ذوات عدد.

[١٧] قوله «من باب الحركات او المتحركات ...»^٢

قال النوري نور الله مضجعه:

١. كتاب المشارح والمطارحات، العلم الثالث، مجموعة مصنفات شيخ اشراق شهاب الدين يحيى سهروردي، تصحيح

هنري كربين، (تهران، ١٣٩٦ هـ.ق) ج ١، ص ١٩٧.

٢. ١٤/١٤.

«وجه التردد ذهاب سيد المدققين الى ان حيثية الموضوع هي الموضوع حقيقة للعلم و لمحمولات المسائل و ذات الموضوع الموجودة مع الحيثية موضوعة بالعرض فموضوع الطبيعي الحركة بالذات و المتحرك بالعرض، فانهم جعلوا موضوعه الجسم من حيث التغير فالترديد بحسب اللفظ دون المعنى»^١

اقول: مذهب السيد^٢ كنوجيه النورى ماله من نور، فان موضوعية الحيثية اذا^٣ كانت الحيثية تقييدية و واسطة فى العروض كالوجود فى العلم الكلى حيث ان موضوعه الموجود بما هو موجود بخلاف التعليلية و الواسطة فى العروض^٤ فان الموضوع حينئذ هو المتحيث لا غير كموضوعية الكلمة للصرف من حيث الصحة و الاعتلال و للنحو من حيث الاعراب و البناء و اللمعانى من حيث المطابقة لمقتضى الحال.

فالاولى ان يقال لما كان موضوع الطبيعى الجسم من حيث التغير: و التغير العرضى اى الحركة العرضية من اعراضه فحيثه موضوعيته هي الحركة الذاتية الى الجوهرية، فهي حركة باعتبار و متحرك باعتبار، لان المتحرك بالذات جهة ذاته بعينها جهة الحركة فلذا قال «الحر كات او المتحر كات».

[١٨] قوله «و كيفية نشؤها عن النفوس...»^٥

اعتقادنا ان هذا البدن يصير متعلقاً لنفسه و روحه فى الآخرة تعلقاً ايجابياً بعدما كان فى الدنيا اعدادياً، و لذا قالوا: ان النفس و البدن متعاكسان اى يتأثر كل واحد من الآخر و لذا يمكن الانفكاك بينهما، و لذا اذا بلغ النفس الى مقام لا تتأثر من البدن و صارت موجبة له كالعقول لا تنفك عن البدن و الشاهد على ذلك عدم تلاشى ابدانهم كالانبياء و الاوصياء و الاولياء، و قدر اى جمع من الفضلاء الثقات جسدين بابويه اعلى الله مقامه كما مات من غير

١. تعليقات المولى على النورى قدس سره على الشواهد الربوبية، لم تطبع الى الان، توجد نسخة منها فى مكتبة المشكاة (النريجة، ج ٦، ص ١٤٤).

٢. حواشى السيد السند صدر الدين الدشتكى قدس سره على شرح تجريد الاعتقاد. لم تطبع هذه الحواشى من القديم و الجديد الى الآن.

٣. انما(ش).

٤. كذا فى الاصل.

٥. ١١/١٥.

تغيّر وتبدّد^١، وكذا ما ينقل من جسد الكليني قدس سرّه^٢ وهذا أيضاً شاهد قوى على بطلان التناسخ. وهذا يدل على الحركة الجوهرية واشتداد النفس وجوداً وصوراً فعلياً بعد ما كانت قوة ولذا لا يقدر الانسان في الدنيا ان يتنعم بنعم البرزخ ولا الآخرة ولا ان يعذب بعذابها ولا في البرزخ بنعم وعذاب الآخرة، ولا في الآخرة ان يتنعم كل واحد بنعم الآخر وكذا العذاب «وهم درجات عند الله والله بما تعملون بصير»^٣ ولذا شدد البلاء والنعم على الانبياء عليهم السلام اما سمعت ابتلائهم وما سمعت ملك سليمان عليه السلام وتسع ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنع المعصومين عليهم السلام بعض اصحابهم من طعام الجشبة^٤ وثمارها، اللهم ارزق عين اليقين بك وبهم.

والحاصل ان هذا البدن يصير متعلقاً لنفسه في الآخرة تعلقاً ايجابياً بعد ما كان في الدنيا اعدادياً، اذا الدنيا مزرعة الآخرة، ولا زرع فيها، ولذا قال: «كيفية نشؤ الآخرة عن النفوس» اي بحسب اعمالها الدنيوية.

ويثبت الحشر الجسماني بمقدمات ثلاث نذكرها اجمالاً^٥:

أ: ان في قوس النزول كل مرتبة عالية مقتضية لمرتبة دانية، فالحقول للنفوس وهي للطبايع وهي للهولييات.

ب: ان قوس الصعود والنهايات مطابق لقوس النزول والبدايات ذاتاً وتأثيراً أو الطفرة

١. قال المصنف قدس سره في رسالة سبيل الرشاد في اثبات المعاد: «وأمّا المقرّبون فلا يبلى جسدهم، كما شاهدت ذلك في جسد الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي [المتوفى ٣٨١ هـ] رضى الله عنهما المدفون في ارض ري في سرداب، دخلت السرداب بعد مضي سنوات قريبة من عشرة من ظهور جسده الطيب الطاهر، فشاهدته كإنسان حتى تام الاعضاء بلا نقص وفساد وبلاء نام مستلقياً.» ذكر تفصيل هذه الكرامة جمع من الاعاظم كالخوانساري قدس سره في روضات الجنات ج ٦، ص ١٤١-١٤٠، التنكابني قدس سره في قصص العلماء، ص ٣٩٦، القمي قدس سره في الفوائد الرضوية، ص ٥٦٣، المامقاني قدس سره في تنقيح المقال، فراجع.

٢. قصة نبش قبر الكليني قدس سره بامر بعض حكام البغداد تذكر في لؤلؤة البحرين للشيخ يوسف البحراني قدس سره (تصحيح السيد محمد صادق بحر العلوم، قم) ص ٢٩٣-٣٩١. وروضات الجنات للخوانساري، ج ٦، ص ١١٧ و ١١٨ و منتهى المقال، ص ٢٩٨.

٣. سورة آل عمران / ١٦٣.

٤. ظ، وفي (ش) الخشبة او الخشنة او ما شابههما.

٥. لتفصيل بحث المنصف (قدس سرّه) في الحشر الجسماني راجع رسالة «سبيل الرشاد في اثبات المعاد» في هذا المجلد.

محال.

ج: ان عالم الكون اى المواد والحركات من السموات والارضين وما فيها وطبايعها ونفوسها كلها متحركة من نقص الى كمال كما قالوا: «لكل شىء شوق جبلى وعشق غريزى الى الكمال»، وما قالوا قريب من البديهي، فان قوس النزول لحظة فكل عال بالنسبة الى سافله مشتاق الى التأثير والافتضاء والتشبه بالمبدء وفي قوس الصعود فكل سافل مشتاق دائماً وتستعد للصعود فالهيوالى للجسمية والجسم للنباتية وهو للحيوانية وهو للانسانية فهل رأيت شيئاً يستعد للنزول وهو محال عقلاً اذ الفعل لا يصير بنفسه قوة ولا يكون الشىء معدماً لنفسه.

ومن هنا قالوا ببقاء النفوس بعد الموت، وان اريد من الاستعداد للنزول لا هذا المعنى بل ما يكون الفعلية شراً مثل ان يصير الطفل المستعد لكل شىء صاحب اخلاق رذيلة وملكات ردية، فهذا مع انه ليس مقتضى جلبته بل كل يولد على فطرة الله وصبغة الله فهو ايضاً من حيث الفعلية والخروج من القوة اليها نفس الكمال. «از شير حمله خوش بود واز غزال رم» وشريته بالقياس الى اعدام امر آخر كما برهن فى محلّه. فاذا كملت الارض، يوم تبدل الارض غير الارض والسموات،^١ وكملت كمالاً لا يقابها وكملت النفوس فى البرازخ سعادة وشقاوة على درجاتها استعدت الابدان لتعلق النفوس واستكملت النفوس لاقتنائها طبائعها وابدانها الخاصة بها فى الدنيا^٢ اذ المعلول يجب ان يكون مناسبة تامّة لا يكون بينه وبين غيرها والآلزم الترجّح بلا مرجّح فبطل التناسخ واشباهه.

[١٩] قوله ره: «و من مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكم...»^٣

١. سورة ابراهيم / ٤٨.

٢. ولعله اليه اشار امير المؤمنين عليه السلام الى حديث نقله الصافى فى تفسير سورة يس «وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فى التراب فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربوا الارض ثم تمخض مخض السقا فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض... الحديث وكذا قوله تعالى يوم تبدل الارض والسموات [منه قدس سره].

اقول: الحديث المشار اليه عن الصادق عليه السلام نقله الفيض فى الصافى ذيل آية ٧٩ من سورة يس ج ٤، ص ٢٤١ نقلاً عن احتجاج الطبرسى، ج ٢، ص ٣٥٠. ر حديث امير المؤمنين عليه السلام المذكور فى الصافى غير هذا، فراجع. و المصنف شرح مفاد الحديث المذكور تفصيلاً فى رسالة «سبيل الرشاد فى اثبات المعاد».

٣. ١٥/١٥.

اثبات الانواع و الفصول و حملها على الاجناس اى الموضوع من المسائل و اعراضه الذاتية، فقولك بعض الموجود جوهر كقولك بعض الكلمة اسم و كذا نسبة الاصناف و الاشخاص الى الانواع فصاعداً كحمل الجسم على الهولى و النامى على الجسم و الحيوان على النامى و الانسان على الحيوان و هذا هو طريق العلوم الرسمية و قوس الصعود، لا يعرف^١ عند الحسن، فانّ الاعمّ لضعف وجوده صار اعمّ صدقاً، و المبتدى و القاصر لا يعرف الاّ الضعيف لضعفه و هكذا الى ان ينتهى الامر الى الوحدة الحقّة و البسيط الصرف و اما فى الحقيقة و الخارج و نفس الامر فالامر بعكس ذلك فكل اعمّ لازم للاخصّ و تابع له و الاخص اجمع و اكمل، و كون المقولات كالانواع للموجود لتقييده بها و الوحدة و الكثرة العوارض لعدم التقيد كقولك الكلمة معرب و مبنى يظهر بادنّى تأمل .

بلفظ التشبيه لما علمت من بساطة الوجود ان كمالاته و محمولاته كلّها وجودات و عين الوجود او لأنّ كثيراً من العوارض للماهيات و هى عوارض للوجود فعوارضها عوارض بالعرض .

[اظلام و هم و اشراق عقل]

[٢٠] قوله ره «ربما يتوهم...»^٢

منشأ هذا التوهم امّا الخلط بين الطبيعة من حيث هى التى ليست الاّ هى و لا يكون موضوعاً لشيء و لا محمولاً لامر و لا مبدء و لا ذات مبدء و هكذا، فموضوع العلوم هو الطبيعة المطلقة لا الطبيعة من حيث هى عارية عن جميع العوارض و الذاتيات حتى عن الاطلاق و اللابشرط و بشرط لا و بين الفرد او بينها و بين الطبيعة المطلقة فظنّ المتوهم انه اذا كان بعض افراد الطبيعة ذا مبدء او اذا كانت الطبيعة المطلقة علّة و معلولة يلزم كون الطبيعة من حيث هى كذلك فيقدم الشيء الواحد بعينه على نفسه .

بيان المطلب ان اللابشرط و بشرط لا و بشرط شيء انما يحصل عند نسبة الماهية

١. ولا اعرف (ش).

٢. ٥١٦٤.

والموضوع الى عوارضها والافهى ليست الا هي فلا يحصل هذه الاعتبارات^١ الا فى القضية، والمحمول لا يكون محمولاً الا لا بشرط اى لا بشرط الاتحاد مع الموضوع، والا يكون القضايا ضرورية وبلافاضة كقولك زيد القائم قائم ولا بشرط عدم الاتحاد والا تكون القضايا سلبية والايجاب غلطاً كقولك زيد الالقائم قائم ولذا يقولون المعتبر فى طرف المحمول هو المفهوم لا المصداق واما الموضوع فهو ايضاً بالنسبة الى المحمول لا يكون الا لا بشرط و الا لزم ما مر، واما بالنسبة الى غيره فقد يكون لا بشرط الغير موضوعاً مثل الانسان ناطق وقد يكون بشرط لا مثل الانسان ابيض اى اذا لم يكن زنجياً او بشرط شىء مثل الانسان اسود اى اذا كان زنجياً فكثيراً ما يجتمع الثلاثة فى موضوع واحد الى امور مختلفة مع اتحاد المحمول لا الى امر واحد كما يمكن مع المحمولات المختلفة. وفى الحقيقة جميع القضايا بشرط شىء وهو الوجود اما فى ثبوت المحمول او فى عروضة، نعم لا يقال للاول بحسب الاصطلاح مشروطة، فاللا بشرط الحقيقى هو ما كان الموضوع هو الحق تعالى وحينئذ المحمول عين

١. ومن هنا يظهر بطلان مذهب صاحب المعالم قدس سره فى المشترك اذا خذ قيد الوحدة وجعله بشرط شىء، ومذهب المشهور فى المطلق اذ جعلوه موضوعاً للفرد المنتشر والابشرط فى مقام الوضع لا يؤخذ الا الماهية من حيث هى، و الخلط بين المقامين حصل فى كثير من المقامات.

ثم لا يخفى ان اللابشرط وبشرط شىء وبشرط لا قد يؤخذ آلة ورابطة فى القضايا وقد يؤخذ محمولاً او قيداً له كالوجوب والامكان ومعنى الآلة والرابطة ما يكون خارجاً عن طرفى القضية فلا يكون متصوراً قبل الحكم كالطرفين بل محال ولهذا يكون تصويره غير مستقل وقولهم فى لوان مبحث الماهية «الماهية منقسمة بالنسبة الى عوارضها الى لابشرط وبشرط لا وبشرط شىء» من الثانى اى قيد للمحمول وملحوظ مستقلاً ولذا جعل بشرط لا كبشرط شىء التى هى آلة واعم من هذه المحمولات الذى اخذها لابشرط.

فبطل وهم من توهم جواب قسمة الشىء الى نفسه والى غيره. واما ما اجاب به عن هذا التوهم شارح القوشجى وحاصله ان المقسم هو حال الماهية ومطلق الحال اعم من هذه الاحوال الثلاثة فلا يرجع الى محصل الابتكاف يرجع الى ما ذكرنا فراجع. ومما ذكرنا يظهر لك معنى قولهم ان الحروف آلة لملاحظة متعلقاتها وانها اضعف معان غير مستقلة وبالجملة مرجع الجميع الى مطلب واحد هو ان كلما يتصور قبل الحكم من الموضوع والمحمول وما يتعلق بهما من القيود واللواحق فهو ملحوظ مستقل وما كان مع الحكم من جهات القضية من الضرورة والوجوب وغير ذلك. ومما ذكرنا من لا بشرط وقسميه وهى غير ذلك فهو ملحوظ تبعاً فان انزلت ما مع الحكم عن درجته وجعلته موضوعاً او محمولاً او قيداً لهما فيصير مستقلاً فهى حينئذ اخص منه حين كونه آلة واجعل الوجود الرابطة اذا جعل محمولاً مقياساً لك وهذا المقام دقيق يحتاج الى بسط كثير. [منه قدس سره].

اقول: راي الشيخ جمال الدين حسن بن زين الدين مذكور فى الاصل الثانى من المطلب الاول من معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ص ٣٨-٤٢ (قم، ١٤٠٦ ق. طبع مؤسسة النشر الاسلامى).
و الحكم الموسس بسط هذا المطلب فى رسالة الوجود الرابط، فراجع.

الموضوع وان كان غيره مفهوماً ويسمى القضية حينئذ ضرورة ازيلية.

ثم اعلم ان المراد من العوارض الذاتية هو ان يكون الموضوع مستعداً لها كما في قوس الصعود وعالم الكون، وهذا كاستعداد الهيولى للصور والجسم للصوره النباتيه وهكذا او يكون الموضوع مقتضياً لها كما في قوس النزول وفوق الطبيعة.

بيان ذلك ان الاستعداد ليس الاً من قبل المادة والهيولى وهو من لوازمها والهيولى واقعة في صف نعال الوجود، فما لم يكن هيولى لم يكن استعداد ولا جنس ولا فصل ولا صورة، فافهم.

وكذا قولنا الله عالم، فان مفهوم العالم غير الذات وان كان هو هو مصداقاً.

ومما ذكرنا من اعتبار المفاهيم الثلاثة واختلافها باختلاف الاعتبار لا يرد اشكال اتحاد القسم والمقسم في قولهم الماهية بالنسبة الى عوارضها اما لا بشرط او بشرط لا او بشرط شيء فان الموضوع وان كان هنا لا بشرط بالنسبة الى هذه المحمولات لكنه اعم من لا بشرط المحمول فان الاول شامل لجميع المعروضات بخلاف الثاني فانه كيفية من كيفيات نسبة الماهية الى العوارض فانها ثلاثة فلا حاجة الى ما تجشموا في دفع الاشكال.

فحاصل جواب المتوهم ان الموضوع في العلم الكلى هو الطبيعة المطلقة وكونها مبدء من عوارضها الذاتية مثل كونها ذات مبدء بل كل طبيعة مطلقة كذلك مثلاً رب نوع الانسان اى الانسان في عالم العقل مقدم على افراد الانسان اى الانسان الكونى، وكذا بعض افراده كالأب مقدم على الآخر كالابن ولما كان الطبيعة متحصلة في كل فرد فيصدق ان التقدم والتاخر من عوارضها بل يصدق انها بنفسها متقدمة متاخرة وهكذا الامر كذلك في كل طبيعة مطلقة، ولذا قال: «و كل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق...»^١

وحاصل كلامه مع الشيخ^٢ ان تخصيص المبدء بانه مبدء لبعض الوجود تكلف غير مطابق لما ذكره في اثبات الاسباب القصوى والمبادئ في الوجود، اذ ما خصصوا المبدء هناك بانه مبدء لبعض الموجودات بل اثبتوا الفاعل في الوجود والغاية فيه وهكذا مع انه

١. صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص ١٦، س ١٢.

٢. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة الاولى، الفصل الثانى، (القاهرة ١٣٨٠ هـ) ص ١٤.

لو كان لكل موجود فرضنا مبدء لما لزم تقدم الشيء على نفسه بل لزم التسلسل، وعلى فرض التسلسل يكون مفهوم المبدء من العوارض للموجود بما هو موجود على الإطلاق. وحاصل كلامه ره مع المحقق نصير الملة والدين قدس سره^١ ان معنى قول الشيخ «فى الوجود وعلله» كون الوجود عللاً لأمراً آخر لا كما فهمه من كون شئ علة للوجود كما هو ظاهر لفظ علله.

[الاشراق الحادى عشر: فى تعريف الامور العامة...]

[شبهة وحل]

[٢١] قوله ره «ان العوارض الذاتية...»^٢

هنا شبهة عويصة تحيرت الافهام فى حلها وهى «ان الفلاسفة اتفقت على ان العارض لا مر اخص اذا كان للخاص خصوص تهيو واستعداد لعروضه من الاعراض الغريبة للاعم مع انهم ذكورا فى كتاب البرهان من الميزان ان موضوع المسئلة قد يكون نفس موضوع العلم و قد يكون نوعاً منه وقد يكون عرضاً من عوارضه الذاتية وقد يكون نوعاً منه وهل هذا الا التهافت؟» وقد وفقنا الله تعالى لدفعه ببعض القواعد فلنذكر لكى ينفع من له شوق الى الكمال:

القاعدة الاولى:

كل طبيعة مرسله يعرضه الجنسية وهى كونها لا بشرط بحيث يمكن صدقها على كثرة غير متفقه فى الحقيقة قد تتحصل بشرط لا وقد تتحصل بما ينضاف اليها من الفصول، مثاله الحيوان فانه قد يحصل بشرط لا من الناطق وعند ذلك يتحصل بنفسه لا بامر زائد على طبيعته تنضم اليه فهو اذن بذاته نوع متحصل الوجود وقد يتحقق بشرط الناطق فيقوم به فيصير نوعاً من الانواع المتحصلة المندرجة تحت الحيوان الجنسى فللحيوان اللابشرط الذى هو جنس نوعان لا ازيد، احدهما الحيوان بشرط لا وهو غير الناطق وليس الفرس و

١. شرح الاشارات والتنبيهات للمحق الطوسى، المنط الرابع، (تهران، ١٣٧٩ هـ) ج ٣، ص ١.

الغنم مثلاً نوعين كما توهم اهل المنطق بل صنفان كهذا النبات وذاك النبات . الثانى الحيوان بشرط شئء وهو الناطق .

برهانه مما ايدنا به ان النطفة فى الحركات الاستكمالية و التحولات الجوهرية تتصاعد من الفعليات الذاتية الى الكمالات العالية تصاعداً مبدئاً شوق الهيولى و توجه كل ناقص بفطرته الذى فطره الله عليها فتمر بكل مرتبة من مراتب الكمالات التى فى طريق سلوكها فاذا بلغ الى مقام الحيوان^١ سار فى درجاته وقواه من الانقص الى الاكمل الى ان يصل الى مقام الخيال الذى هو صورة الصور بالقياس الى الجسمانيات ومادة المواد بالنسبة الى العقلانيات . ومن ذلك سمي بمجمع البحرين فهو فى ذلك المقام درجته فى الوجود درجة الحس وليس له وراء الحس معنى كمالى يتحصل به اذ وراء الحس هو النطق ولم يصل اليه بالفرض فهى عند كونها جنيناً حيوانياً حيوان فقط موجود فى الخارج متحصل ما به حساس و كذلك ساير الحيوانات التى عدوها انواعاً .

[القاعدة الثانية :

كل طبيعة فيها شدة وضعف فالشدة فيها بنفس ذاتها لا بامر خارج و الا فليست الشدة فيها، فالمقدار بنفسه زائد و ناقص، و كذا الكيف والاعداد و الوجود و غير ذلك مما يجرى فيه القلة و الكثرة و الشدة و الضعف، فاذا كانت المراتب الشديدة و الضعيفة انواعاً متخالفة فالطبيعة الجنسية المشتركة يتنوع بذاتها لا بامر خارج عن ذاتها ينضم اليها .

ولك ارجاع القاعدة الاولى الى الثانية بل لا مفر من ذلك اذ لو لم يكن بين بشرط لا و بشرط شئء ضعف و شدة لا يمكن وجود بشرط لا و كذا العكس يعنى لو لم يكن بشرط لا موجوداً لم يكن بينه و بين بشرط شئء شدة و ضعف و الامر كذلك فان الحيوان الحسى اضعف من النطقى و فاقد له و الفقدان لا يكون فصلاً لانه عدم و الفصل مميز . بيان ذلك ان كل امر طبيعى مركب من معنى خاص و معنى عام و [اذا] اردنا ان نعلم ان العام جنس و الخاص فصل مقسم له او نوع و الخاص خاصة له ننظر الى الاثر المترتب على الخاص فان كان اثره

١ . الحيوان و (ش).

المرترب عليه فى قوة الوجود اتم من الاثر المترتب على العام فاحكم بكون العام جنساً و الخاص فصلاً مقسماً له كالحيوان و الناطق و ان كان اثره المترتب عليه فى الوجود انقص مثل ان يكون العام معنى وجوديا و الخاص عدميا او العام جوهرأ و الخاص عرضأ او [العالم] عرضأ قارأ و الخاص غير قار او [العالم] مقولة من المقولات غير الاضافة و الخاص اضافة و معنى نسبيا فاحكم بكون العام نوعأ و الخاص خاصة فالعارض للموجود بشرط لا فى المورد عارض للابشرط لعدم الفرق بينهما الا بمحض الاعتبار و ليس بشرط لا خصوص تهيا و استعداد ليس للجنس ولا بشرط .

قال المحقق النورى (قدس سره) فى حاشية الاسفار :

«لا يذهب على اولى النهى ان العرض الذى يعرض لامر اخص كال موضوعات للعلوم الجزئية بالنظر الى موضوع الالهى يكون بوجه فى بعض الصور عرضأ ذاتياً للاعم و بوجه عرضأ غريبأ له و السرفيه ان العام له ذات فى مرتبة من الواقع و ذات فى الواقع و بين المرتبتين بون بين و العارض لامر اخص اذا كان الاعم عين الاخص فى الواقع لافى مرتبة من الواقع كان عرضأ غريبأ بالقياس الى ذات الاعم فى المرتبة دون الواقع، و بهذا ينحل الاعضال و ينحسم مادة الاشكال، و الملاك فى العرض الاولى نفى الوسطة فى العروض و لكن فى جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته [فى المرتبة و قد يلاحظ ذاته] فى الواقع و يختلف الحكم كل الاختلاف و مع ذلك لا اختلاف و لا اضطراب عند اولى الالباب فافهم الصواب» انتهى كلامه قدس سره^١.

و معنى قوله ره «عرضأ غريبأ بالقياس الى ذات الاعم فى المرتبة دون الواقع»^٢ ان الحيوان اللابشرط الذى هو جنس بهذا اللحاظ و عين الفرس و البقر و الغنم هو بشرط لا و نوع بهذا اللحاظ فان اخذ الحيوان مقيدأ بوصف اللابشرط فعوارض البقر و الغنم و غير ذلك مما هو بشرط لا اعراض غريبة له و ان اخذ ذات الحيوان اللابشرط لامقيدأ به فعوارض بشرط لا اعراض ذاتية له، فافهم .

١ . المولى على النورى (قدس سره)، حاشية الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، آخر الفصل الاول، ذيل

قول صدر المتألهين «و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر» ج ١، ص ٣٤ .

٢ . اى قول المحقق النورى (قدس سره) فى حاشية الاسفار .

ثم لا يخفى عليك ان بين جميع الموجودات شدة وضعفاً لان كل ما هو واقع في عرض واحد فهو نوع واحد وكل ما هو واقع في سلسلة طولية فكل مرتبة ذاتية موجود بشرط لا بالنسبة الى مرتبة عالية كالهيوولى من الجسم وهو من النبات وهو من الحيوان وهو من النفوس وهى من العقول وهى من نور الانوار وهذا ايضا من جملة الادلة لما قيل بسيط الحقيقة كل الاشياء .

الى هنا كان الكلام فى رفع الاشكال عن قولهم «قد يكون موضوع المسئلة نوعاً من موضوع العلم وفرداً منه او نوعاً من عرضه الذاتى» واما قولهم «قد يكون موضوع المسئلة عرضاً من عوارض الذاتية» فلا اشكال فيه لان عارض عارض الشئ فى الحقيقة عارض لذلك الشئ فصار الحاصل ان ما يعرض الشئ لا امر اخص ان كان الاخص بشرط لا فعرضه الذاتى عرض ذاتى للاعم اذا لم يؤخذ مقيداً بالابشرط وكذا العكس يعنى العرض الذاتى لهذا الاعم فهو ذاتى لهذا الاخص، وسر ذلك اتحادهما فى الواقع والاختلاف انما نشأ من اللحاظ وما يعرض لا امر مساو فهو ايضا ذاتى لان المساوى لا يكون الا عرضاً لمساو آخر لبطلان ترك الشئ من امرين متساويين كما برهن فى محله وقدمر ان عارض العارض عارض .

واما ما يعرض لا امر مباين فالحق انه ايضا عرض ذاتى لانه واسطة فى الثبوت دون العروض، والملاك فى العروض الاولى نفس الواسطة فى العروض كما مر فى كلام النورى ره، فانهصر العرض الغريب فيما يعرض لا امر اخص يكون خصوصيته بفصل مقسم او بشرط لا ولكن اخذ الاعم مقيداً بالابشرط .

[الاشراق الثانى عشر: فى الاشارة الى المقولات واحوالها]

[٢٢] قوله ره «وانه المقصود بالاشارة الحسية والعقلية . . .»^١

يعنى ان العرض لما لم يمكن ان يكون مشاراً اليه مع قطع النظر عن الموضوع اذا لا وجود له بدون فصيرو رته قابلاً للاشارة بواسطة المحل فالمشار اليه بالذات هو الموضوع

والعرض بالعرض، هذا مقصوده لا ان العرض لا يصير مقصوداً بالاشارة لقاصد فانه خلاف البديهة، اذ ربما لا يقصد بالاشارة الا اللون والطعم ونحو ذلك.

[٢٣] قوله ره «بالاختصاص الناعت...»^١

اي الاختصاص الذى يصير منشأ للحمل والوصف، وفساده انه ان اريد انه يحمل بالحمل المؤاطاة فظاهر انه باطل اذ لا يحمل عرض كذلك ولا يقال زيد بياض فليس بجامع وان اريد بالاستتقاق فليس بمانع لصحة قولنا زيد متمكن وفلك مكوكب ونحو ذلك وليس بين زيد والمكان اختصاص وعروض. واما فساد^٢ التبعية فى الاشارة فلانه غير جامع اذ الاشارة الى السطح ليس اشارة الى الخط ولا الخط الى النقطة. واما فساد اللزوم فى الحركة فلصدقه على جالس السفينة وليس بعرض لها.

[٢٤] قوله ره «وجوده فى نفسه وجوده لغيره...»^٣

يعنى يكون حيثية ذات العرض حيثية ارتباطه بالموضوع وحيثية ذات الموضوع حيثية موضوعيته للعرض، لما مر من وجوب انتهاء كل ما بالعرض وبواسطة الى ما بالذات وبلا واسطة فوجوده فى نفسه عين ارتباطه بغيره وحصوله له، فالموضوع من جملة المشخصات.

[٢٥] قوله ره «شريك مفارق تقيم^٤ الهيولى...»^٥

قال الشيخ وسائر الفلاسفة^٦: العقل لا ينقبض من ان يكون الواحد بالعموم الذى يستحفظ وحدة عمومه لواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهي هنا كذلك فان الواحد بالمعنى العام النوعى بل الجنسى وهو طبيعة الصورة بما هى صورة على الاطلاق متحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون علة لواحد بالعدد وهو المادة.

وهذا البيان يمكن ان يقرر بوجهين:

١. ١٤/٢١.١

٢. فسادو (ش)

٣. ١٤/٢١.٣

٤. ليعم (ش)

٥. ٤/٢٢.٥

٦. ابن سينا، الهيات الشفاء، المقالة الثانية، الفصل الرابع، ص ٨٧، (طبعة القاهرة)؛ صدر المتألهين، تعليقات الهيات الشفاء،

ص ٧٩ (قم، الطبعة الحجرية).

الأول: ان العقل لا يمنع من ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعدد علّة لو احد بالعدد.

الثاني: ان الموجب الاصيل هينها هو العلّة المفارقة بالحقيقة وهو واحد بالعدد ولكن لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امر يقارنه ايّا^١ كان لا بعينه فان ذلك يخرجّه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض وبين ما هو في ذاته قوّة محضة بامر يكون ذى جهتين قوّة وفعل.

وللمصنف (قدس سره)^٢ بيان احسن من ذلك، وهو ان الهوى ليس متخصاً متعين الذات من غير هي مبهمة الهوية ضعيفة الوجود حتّى ان وحدته الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية اذ يكفى في انخفاظ تشخصها مطلق الصورة كما أنّه يكفى في تعيين الجنس مطلق الفصل.

ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني من غير انضمام الوجود الخارجى اليها اذ لا خفاء في ان سبب الهوى ليس مفهوم الصورة بل انما هو وجودها الخارجى لا بالخصوص، والعقل لا يمنع من سببية هذا العام المتحصّل بنحو ما من الوجود لمثل هذا الواحد بالعدد الذى وحدته الشخصية ليست باقوى من الوحدة الجنسية.

ثم لا يخفى عليك ما فى البيانات الثلاثة، فان الطبيعة المرسلّة لا توجد فى الخارج منحازة عن هويات اشخاصها فالوجود بالذات انما هو نحو من الوجود والطبيعة موجودة بالعرض ومن اجل ذلك تراها توجد بوجود شخص منها وتعدم بانعدام ذلك الشخص وتتحفظ وجودها بواحد من اشخاصها فليست لها ذات باقية تتوارد عليها التشخصات بخلاف الهوى فانها عند اتباع المشائين امر باق فى الجسم فهي موجودة بوجود على حدة منحازة عن الصورة فهي اقوى وجوداً فى الطبيعة المرسلّة وان كانت ماخوذة مع الوجود الخارجى. ثم افتقارها الى الصورة ثابت وعدم افتقارها الى صورة مخصوصة محقق وعند

١. ظ، ايها (ش).

٢. الاسفار، السفر الثانى، الفن الثالث، الفصل السادس فى كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علّة لشيء واحد بالعدد ج ٥، ص ١٥٤-١٥٢؛ وهذا هو البيان الثالث.

ذلك يلزم ان يكون علّة الشيء اضعف من ذلك الشيء بناء على ظاهر البيان الثالث . بل بناء على الاولين ايضاً اذ على الاول يكون العلّة هي المجموع وهو امر اعتباري وعلى الثاني يجب ان يكون للصورة اقتضاء للهيولي حتّى يتم بها تأثير المفارق ويلزم ايضاً على كل واحد من البيانات الثلاثة ان لا يكون علّة الهيولي بما هي علّة باقية عند زوال شخص من الصورة فيلزم انعدام الهيولي وهذا خلاف ما اطبقوا عليه من بقائها فلا مفر من ان يقال ان وحدة الهيولي في الخارج بعينها الوحدة الجنسية بمعنى انها نفس الجنس فليس لها تحصل في الخارج مع اعتبار نفسها فهي موجودة بنفس وجود الصورة فثبت من ذلك ان الهيولي متحدة بالوجود مع الصورة كما ذهب اليه السيد المدقق والمصنف قدس سرهما^١.



[٢٦] اعلم^٢ ان تمام الكلام في اثبات علمه تعالى بذاته وبما سواه يستبين في ثلاث مقاصد:

المقصد الاول: في علمه تعالى بذاته

وبيانه يحتاج الى ذكر تمهيدات:

التمهيد الاول:

اعلم ان العلم عبارة عن حضور شيء لشيء بحيث يكون موجباً لتمييز الحاضر عنده و انكشافه لديه، وهو بهذا المعنى ينقسم الى التعقل والتوهم والتخيل والاحساس، وقد يطلق ويراد به التعقل وهو المراد في هذا المقام وهو عبارة عن حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته سواء كان من قبيل حضوره لنفسه او من قبيل حضوره لغيره، والصورة اعم من ان يكون الحضور ارتسامياً لحضور الصور العقلية للقوة العاقلة او صدورياً كحضور المعلول

١. رأى السيد السند مير صدر الدين الدشتكي في حاشية شرح التجريد وهي من القديمة والجديدة لم يطبع الى الآن. رأى صدر المتألهين مذكور في الاسفار، السفر الثاني، الفن السادس، الفصول الثامن والتاسع والعاشر، ج ٥، ص ٣٠٨-٢٨٢.
٢. الى هنا تم تعليقات الحكيم المؤسس قدس سره على الشاهد الاول. جدير بالذكر ان كلامه من هنا الى آخر الرسالة ليس على منهج التعليقة، بل بحث مستقل في علمه تعالى. بحث علمه تعالى مذكور في الاشراف الخامس والثاني عشر من الشاهد الثالث من المشهد الاول من الشواهد الربوبية، ص ٣٩ و ٥٢، فراجع.

لعلته .

التمهيد الثاني :

العلم بهذا المعنى أما حصولي ارتسامي او حضوري اشراقي . والاول عبارة عن حصول صورة الشيء عند المدرك من جهة أنها صورة ومنشأ انكشافه وتميزه تلك الصورة من الجهة المذكورة يسمّى بالعلم الحصولي الارتسامي والمحكي بها عنه وهو ذو الصورة معلوم بالعلم الحصولي الارتسامي، لكن العلم بنفس تلك الصورة علم حضوري اشراقي كما سيظهر . والثاني عبارة عن حضور الشيء عند المدرك بنفس ذاته وهويته بحيث تكون صورته العينية بنفسها صورته العلمية كعلمه تعالى بذاته بل علم كل مجرد بذاته وعلم كل علّة بمعلوله .

التمهيد الثالث :

العلم كسائر العوارض للحقائق الوجودية عين الوجود حقيقة وغيره عنواناً ومفهوماً اذ الماهية من حيث هي ليست الآهي فيحتاج في اتصافه بالعلم مثلاً الى حيثية تقييدية وهي لا تخلو عن الوجود والماهية والعدم، والعدم بما هو عدم لا يصلح لكونه حيثية تقييدية لثبوت الكمالات الوجودية، والماهية من حيث هي ليست الآهي، فيتعين الوجود فهو بذاته عالم وعلم ومعلوم والآ لتسلسل الامر بالبيان المذكور . ولما كان الوجود حقيقة واحدة بسيطة لها مراتب ودرجات بعضها فوق بعض فالعلم الذي هو عينه ايضاً حقيقة واحدة كذلك ومن اجل ذلك ترى الفلاسفة يقولون بشموله لكل الوجودات ويثبتون للهيولي الاولى شوقاً وعشقاً الى الكمالات وللجسمانيات من النباتات وغيرها غايات ولكن لا يطلقون العلم ولا العالم على الدرجات النازلة من الاجسام والجسمانيات لكمون آثاره فيها .

تفريع : ومن ذلك يظهر ان للعلم حقيقة ومفهوماً كما ان للوجود حقيقة ومفهوماً وكما اثر الوجود وهو الخارجية والعينية وطردية العدم يترتب على حقيقته دون مفهومه فكذلك اثر العلم ليرتب على حقيقته لاعلى مفهومه ولما كان الوجود بذاته نوراً وظهوراً ترى المحققين من الفلاسفة قد يعبرون عن العلم بالحضور وقد يعبرون عنه بالحصول وقد يعبرون عنه بالصورة الحاصلة او بالظهور . والاول منقول عن الفيلسوف المعظم

ارسطاطاليس والاخير عن شيخ الاشراقيين والباقي عن ساير الفلاسفة.^١

التمهيد الرابع:

كلما كان الوجود أتم فجهة العلمية والعالمية والمعلومية أقوى ويظهر ذلك بما ذكرناه في التمهيد الثالث فالتميز والانكشاف في عالم العقول أقوى وأتم منه في عالم النفوس وفي عالم الاله اظهر وانور منه في عالم العقول، فعلمه تعالى بذاته وبما سواه أتم انحاء العلم والتعقل، بل جميع العلوم والادراكات بمنزلة العكوس والاضلال واللمعات والاشراقات بالنسبة الى علمه اذ كما ان وجوده صرف الوجود تام بل فوق التمام، فكذلك علمه صرف العلم تام وفوق التمام وكما ان الوجودات الامكانية تعلقية وحيثيات ارتباطية بالنسبة الى وجوده فكذلك العلوم الممكنة حقائق مرتبطة بذاتها اي علمه تعالى ومن ذلك ترى في لسان الشريعة الغراء يطلق عليه نور الانوار ونور كل نور وفي لسان الاشراق يطلق عليه النور الصرف والنور لذاته.^٢

١. العلم عند مقدم المشائين عبارة عن عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة (صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، المفتاح الخامس تصحيح محمد الخواجوي، ص ٢٤٣). العلم هو حصول صور المعلومات في النفس (ابن سينا، التعليقات، تصحيح عبدالرحمن البدوي، ص ٨٢). العلم هو حصول حقيقة مجردة عن الغواشي الجسمانية (ابن سينا، الرسالة العرشية، رسائل، قم، ص ٢٤٨). العلم هو صورة المعلوم في نفس العالم (رسائل اخوان الصفا ج ٣، ص ٣٨٥). الحق في العلم هو قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهر لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له (شهاب الدين السهروردي، حكمة الاشراق، مجموعة مصنفات ج ٢، ص ١٥٢) راجع الاسفار السفر الاول، المرحلة العاشرة، الفصل الرابع في تحقيق معنى العلم، ج ٣، ص ٢٩٧-٢٨٨.

٢. يطلق «النور» عليه تعالى في لسان الشريعة: «الله نور السموات والارض» (سورة النور / ٣٥) وفي دعاء الكميل، «اللهم اني استلكت... بنور وجهك الذي اضاء له كل شيء يا نور يا قُدوس». وفي دعاء المشلول: «يا نور النور يا مدبر النور»، وفي دعاء المجير «سبحانك يا مقدر النور يا نور كل نور يا نور اقبل كل نور يا نور ابعد كل نور يا نور افرق كل نور يا نور ايسر كمتله نور». وفي دعاء السحر: «اللهم اني استلكت من نورك بانوره و كل نورك نير اللهم اني استلكت بنورك كله». يطلق عليه تعالى نور الانوار في دعاء واحد «تحصنت بذى العزة والجبروت وتوكلت على الحي الذي لا يموت، نور النور ومقدر النور، نور الانوار ذلك الله الملك القهار» (بحار الانوار، كتاب الذكر والدعاء، الباب ٥٨، الحديث ٤، ج ٩٥ ص ٤٥). وفي بعض الادعية والروايات اطلق نور الانوار على النبي (ص) والائمة (ع) «السلام على نور الانوار وحجج الجبار» (راجع بحار الانوار، ج ١٦ ص ١٠٤؛ ج ٢٦ ص ٢٥٩؛ ج ٥٧ ص ١٩٧؛ ج ٦٥ ص ٢٧٠، ج ٩٧ ص ١١٧؛ ج ١٠٠ ص ٣٠٦، ٣٢٨ و ٣٧٥؛ ج ١٠٢ ص ١٤٧، ١٤٤). واما في لسان الاشراق فراجع حكمة الاشراق مجموعة مصنفات ج ٢، ص ١٦٤-١٦٢. في الاصطلاح الاشراقي يطلق عليه تعالى نور الانوار، اما النور الصرف والنور والنور لذاته اعم منه تعالى ومن العقول والنفوس. ذكر المصنف قدس سره في اول هذه الرسالة «وعند اهل الاشراق بنور الانوار» والامر سهل.

التمهيد الخامس :

و ممّا تلوناه عليك يظهر ان للاشياء نحوين من الوجود خارجي و ذهني . و الاول عبارة عن وجودها بحيث يترتب عليه آثارها المطلوبة منها، والثاني عبارة عن وجودها بحيث لا يترتب عليها تلك الآثار، و الاول موضع وفاق والثاني مورد خلاف بين الحكماء قاطبة و محققى المتكلمين و بين جمهورهم . وجه الظهور انك قد علمت ان حقيقة العلم نحو من الوجود، و الضرورة العقلية حاكمة على ان لنا علماً بالامور الخارجية الغائبة عن مدار كنا و يجب فى تحقق الادراك عن علاقة ذاتية بين المدرك و المدرك و الاّ لجاز ان يدرك كل من له صلاحية العالمية كل ماله صلاحية المعلوماتية، و ليس كذلك بداهة، و لا شك ان ليس لنا من الامور الغائبة عنا الموجودة فى الخارج علاقة ذاتية مع انّا قد ندرکها، فيجب ان يكون للاشياء نحواً من الوجود - وجود خارجي - يترتب به^١ على الاشياء آثارها و وجود ذهني ليس كذلك و يكون لانفسنا علاقة ذاتية معه به لذلك الاشياء الغائبة الموجودة فى الخارج .

التمهيد السادس :

كل عاقل و معقول فرض فالعاقل عاقل بذاته و المعقول معقول بذاته، و المعنى من العاقل بذاته ما يكون جهة ذاته بعينها جهة العاقلية، و كذلك المعنى من المعقول بذاته . برهانه لو لم يكن العاقل عاقلاً بذاته او المعقول معقولاً بذاته فهو عاقل او معقول بحيثية زائدة على ذاته و تلك الحثية اما عدم او ماهية او وجود، و الشقان الاولان باطلان اذ عدم باطل فى نفسه و الماهية من حيث هى ليست الاّ هى، فينحصر فى الشق الثالث، فهو عاقل بذاته او معقول بذاته، و الاّ فيحتاج الى حيثية زائدة، و يتسلسل الامر و لا ينتهى الى حد و نهاية فلا بد و ان ينتهى الى وجود جهة ذاته بعينها جهة العاقلية و المعقولية .

التمهيد السابع :

كل معلوم بذاته فهو معلوم بالعلم الحضورى الاشرافى، فانه كما عرفت ما يكون وجوده العيني بعينه وجوده العلمى و حضوره لدى العالم، و المعلوم بذاته كما دريت جهة ذاته بعينها جهة المعلوماتية و الحضور، و لا يحتاج الى انتزاع صورة منها تكون بينها و بين العالم

١ . يترتب بها (ش)

علاقة ذاتية .

تنبيه : و من ذلك يظهر ان الصور العقلية المنتزعة من الاعيان الخارجية لها جهتان : الاولى انها ما به انكشاف الاشياء الخارجية، فهي علوم و الاشياء الخارجية معلومات و العلم غير المعلوم . الثانية انها بذاتها حاضرة عند القوة العاقلة فهي معقولة بذاتها، و العلم عين المعلوم فالعلم بالاشياء الخارجية بواسطتها علم حصولي ارتسامي و العلم بها انفسها علم حضوري اشراقي .

التمهيد الثامن :

علم النفس بذاتها حضوري بحيث يكون العلم و العالم و المعلوم كلها فيها واحد بحسب الوجود و متغاير بحسب العنوان، و فهمه يحتاج الى تنبيهات :

[التنبيه الاول : من الضروريات انا نحكم على نفوسنا باحكام بعضها ايجابية و بعضها سلبية، و الحكم على الشيء فرع تصوّره فالنفس حاکمة على ذاتها، فهي مدركة لذاتها .

[التنبيه الثاني : العلم الحصولي بمعنى قيام صورة الشيء بالقوة العاقلة لا يكون الا بنحو الكلية و الاشتراك، اذ قد دريت ان الحاصل في المدارك ليس الا ماهيات الاشياء اذ الوجودات الخارجية لا يمكن ان يحصل فيها و الا للزم انقلاب الخارجية الى الذهنية، فان ذواتها ذوات خارجية بنفسها و علمت ايضا ان مناطق الجزئية و التشخص هو الوجودات فالماهيات الحاصلة في القوة العاقلة عارية عن وجودات الاشخاص الخارجية، فلا يترتب عليها آثار الخارجية في العقل، فهي موجودات و لها نسبة سوائية الى الاشخاص و الكلية هي النسبة السوائية بعينها .

[التنبيه الثالث : ضم الكلي الى الكلي لا يوجب الجزئية و التشخص و ذلك من المسلّمات التي قد تلقها العقول باقبول . و لنعم ما قيل :

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

نعم، ربما يوجب تميز او تخصصاً ينحصر به في شخص مثلاً المسمى برستم بن المسمى بزال الموصوف بشجاعة كذا . و كذا مفهوم كلي يحتمل عند العقل ان يكون له افراد

كثيرة ولكنه في الواقع منحصر في فرد، و تلك المسئلة وان كانت من البهديات ولكن لها منافع في كثير من المسائل .

[التنبية] الرابع : تصوّر النفس لذاته على نحو الجزئية والشخصية بمعنى انها تدرك ذاتها بطريق الهدية وامتناع الصدق على كثيرين، لانها يتصورها على نحو الكلية والاشتراك فيحكم عليها ويسرى الحكم على الكلي الى ذاتها الجزئية لكون ذلك الكلي منحصرأ في فرد، فان من راجع الى وجه أنه يعلم انه لا يحكم على نفسه من اجل أنه تصوّر معنى كلياً و حكم عليه لان يسرى الى ذاته لعلمه بان ذلك الكلي منحصر، مع ان ذلك لو كان في ادراك النفس ذاتها مجوزاً لكان تجويزها في غير ادراك بنحو اولي .

[التنبية] الخامس : ان النفس الانسانية مجردة عن المادة ذاتاً وقد اقيمت عليها براهين من الحكماء، ويتفرّع عليها امر العود الى الاجساد بعد تحقّقها في البرازخ و عليه بناء الملل والشرائع . و اما ذكر البراهين العقلية والشواهد النقلية الدالة على ذلك فليس هنا موضعه .^١ و بعد التنبيه على تلك الامور نقول:

علم النفس بذاتها حضوري، اذ لو كان حصولاً للزم كونها حاصلة بصورتها اما في قواها او في مجرد آخر او في ذاتها . والاول باطل اذا النفس مجردة عن المادة والماديات وصورة الشيء يجب وان يكون مطابقة معه والصورة الحاصلة في القوى والالات الجسمانية ليس هكذا حالها . والثاني والثالث يلزم كون علمها بذاتها بنحو الكلية والاشتراك اذ الصور الحاصلة في القوى العقلية مجردة كليه^٢ مع انه يلزم عند حصول تلك الصورة في ذاتها اجتماع المثليين فاذن علمها بذاتها انما هو بنحو الجزئية وحضور هويتها العينية لذاتها وهو المطلوب .
التمهيد التاسع :

علم النفس بقواها الادركية جمعاً سواء كانت باطنية او ظاهرية والصور الحاصلة فيها وكذا بقواها الطبيعية والصور الغذائية^٣ ، وبالجملة كلما يكون نسبته اليها نسبة العكسية

١ . ذكر الحكيم المؤسس آرائه الشريفة حول تجرّد النفس الانسانية في تعليقاته على السفر الرابع من الاسفار، راجع المجلد الاول من مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس قدس سره .

٢ . المجردة الكلية (ش) .

٣ . كذا في (ش) .

والرسمية والجندية حضوري اشراقى بحيث يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار.

برهان انه لو كان حصولاً فلا يخلو من ان تحصل صورها فى ذات النفس او فى قواها، والاول يستلزم ان يكون علمها بها على وجه الكلية لما علمت ان المعقول بالعلم الصوري كلى والضرورة قائمة ببطلان اللازم؛ والثاني يستلزم ان يكون استعمال النفس لها من دون شعور و ادراك، ببيان الملازمة ان المفروض ان علمها بها بصورها الحاصلة فى انفسها و حصول صورها مسبق باستعمالها لها فاستعمالها لها قبل علمها، و بطلان هذا يظهر مما سيجى من ان العلم التام بالعلة المقتضية يلزم العلم التام بالمقتضى، وقد سبق ان النفس عالمية بذاتها وقامت الضرورة بل البراهين على ان العلاقة الذاتية والارتباط العلى متحقق بين النفس وقواها فعلمها بذاتها الذى هو عين ذاتها يلزم علمها بقواها و علمها بذاتها سابق على استعمالها لقواها فعلمها بقواها سابق على استعمالها لقواها، و اذا بطل العلم الصوري مع تحقق مطلق العلم تحقق العلم الاشراقى لما علمت من انحصاره فيهما.

التمهيد العاشر:

و من تضايف ما ذكرناه يظهر ان حقيقة العلم عبارة عن حصول الشئ للمجرد القائم بذاته سواء كان من قبيل حصول الشئ لنفسه كما فى علم النفس بذاتها، او من قبيل حصول الشئ لقابله كعلمها بالصور العقلية الحاصلة فى ذاتها كما ادى اليه انظار الجماهير، او من قبيل حصول الشئ لما يتحد به وجوداً و يغايره ماهية و سنخاً كعلمها بالصورة العقلية على ما ادى اليه رأى فرفور يوس من الاقدمين و صدر الاعاظم من الاسلاميين^١، او من قبيل حصول المعلول بالذات للعلة بالذات كما فى علمها بقواها، فاذن العلم لا ينحصر بارتسام صورة الشئ فى القوة المدركة و قبول القوة لها كما توهمه الجمهور من ارباب العقل والمعقول.

كشف و انارة: لما دريت ان العلم يرجع الى الحصول والوجود و كُنْ ما كان الحصول اتم كان العلم والانكشاف اتم و لا شك ان حصول المعلول لعلة بنحو الوجوب و حصول

١. فرفور يوس الصوري Porphyry Of Tyre (٢٣٢ - بعد ٣٠١ م) تلميذ افلاطون، صاحب كتاب الايساغوجى فى المنطق، نقل شيخ الرئيس فى الاشارات والتنبهات رايه فى اتحاد العاقل بالمعقول وردّه، راجع الاسفار الاربعة، السفر الاول، المرحلة العاشرة، الفصل الثامن، ج ٣، ص ٣٣٥ - ٣٢١.

المقبول لقابله بنحو الامكان اذا المعلول جهة ذاته بعينه جهة الارتباط الى علته والعلّة جهة ذاتها بعينها الاقتضاء لمعلولها ولا يتصور علاقة ذاتية اتم من ذلك بين شيئين اذ العلّة اقوى من المعلول فهي ذاته واجدة لمعلوله ومقتضية له بذاتها بخلاف القابل فانه في ذاته فاقد لمقبوله غير آب عن استكمال به واذا جوزّ العقل كون حصول المقبول بقابله سبباً لانكشافه له فيجوز بطريق اولي كون حصول المعلول لعلته سبباً لتمييزه و انكشافه لها فاذن حصول الاشياء لجاعلها التام الذي نسبته اليها نسبة الجاعلية والقهارية انحاء حصول شيء لشيء فهي بهوياتها العينية معلومة له تعالى فهو عالم بها علماً حضورياً اشراقياً.

التمهيد الحادي عشر :

كل مجرد قائم بذاته فهو عاقل لذاته وعقله لذاته عين ذاته . برهانه: ان حقيقة العلم بعينها حقيقة الوجود او الحصول بحيث يكون وجود الشيء في نفسه بعينه وجوده وحضوره لشيء آخر بحيث منشأ لتمييزه عنده وانكشافه، والمجرد اذا كان قائماً بذاته فذاته حاصلة لذاته، فحصوله في ذاته بعينه حصوله لذاته .

وامّا ما اشتهر من «ان كلّ مجرد فهو عاقل لذاته» فهو خال عن التحصيل فان الشيء اذا لم يكن له حصول في نفسه بل لموضوعه او مادته فكيف يحصل له شيء آخر، بل حصول شيء آخر له بعينه حصول ذلك الشيء لمادته، فالصور المجردة القائمة بالنفس والاعراض الحالة في الموضوعات والقوى المتعلقة بالابدان والصور المرتبطة بالمواد ليس لها علم بذواتها ولا بما هو حال في ذواتها اذا ليس لها حصول في انفسها ليصدق عليها انها حاصلة لانفسها.^١

١. هذا آخر ما وجدته من تعليقاته القيمة على الشواهد الربوبية والحمد لله .

تعليقات على شرح الهداية الاثرية

بسم الله الرحمن الرحيم

[القسم الثاني في الطبيعيات]
[الفن الأول في السماع الطبيعي]

[الفصل الثاني في اثبات الهيولى]^١

[١] قوله «أنما النزاع في أن ذلك الأمر اجزاء لا يتجزى...»^٢

أي أشياء ذوات أوضاع جوهرية لا ينقسم بوجه من وجوه الانقسام التي هي الوهمي و
الفرضي و القطعي والكسري.^٣

[٢] قوله «كما ذهب إليه المتكلمون...»^٤

القائل بتناهي الاجزاء التي لا يتجزى هو جمهورهم وبعدم التناهي هو النظام

١. «ولنقتصر وفقاً لمن سبقنا على شرح ماسوى المنطق [القسم الأول] وهو القسمان الاخيران من هذا الكتاب [الطبيعيات والالهيات]» صدر المتألهين، مقدمة شرح الهداية الاثرية.

٢. والفصل الاول في ابطال الجزء الذي لا يتجزى.

٣. صدر المتألهين الشيرازي، شرح الهداية الاثرية، الطبعة الحجرية، تهران، ١٣١٣ هـ. ق، الصفحة ٢٤، السطر ١٨.

٤. م/٢٢.

٥. شرح الهداية الاثرية، ١٨/٢٤.

المعتزلى^١ منهم واصحابه.

[٣] قوله «كما هو مذهب ديمقراطيس...»^٢

فهو يقول^٣ بأن الجسم لا يقبل من الاقسام الا ماسوى الاقسام الخارجة التى هى أما بالفك أو بالقطع، وذلك من جهة ان الجسم المفرد عنده صغير صلب بحيث لا ينقسم بوجه من الوجوه فى الخارج.

[٤] قوله «كما هو رأى جماعة...»^٤

فهؤلاء يقولون بأن الجسم جوهر بسيط ممتد بنفسه فى الجهات متصل فى ذاته اتصالاً مقدارياً جوهرياً قائماً بذاته لا بمحل و كونه جسماً إنما هو من جهة هذا الاعتبار و كونه مادة إنما هو من جهة قبوله للصور و المقادير.

[٥] قوله «جماعة من الاقدمين...»^٥

هم افلاطون الالهى وشيعته من اليونانيين، وافقهم فى ذلك الشيخ الالهى ومتابعيه من الاسلاميين.

[٦] قوله «او امر ابسط...»^٦

اذا الجسم عندهم مركب من جزئين، وهؤلاء المعتبرون هم الفيلسوف الاعظم

١. ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام متكلم القرن الثالث، له كتاب عنوانه «الجزء»، عنه نقلها الاشعرى فى مقالات الاسلاميين (ج ١ ص ١٦، القاهرة ١٩٥٤م) قال: «أنه لا جزء الأول جزء ولا بعض الأول بعض ولا نصف الأول نصف وان الجزء جائز تجزئته ابداً ولا غاية له فى باب التجزؤ...»

١٨/٢٤.٢

٣. Demokritos تلميذ ليوكيپوس Leukippos، المتوفى حدود ٣٨٠ قبل الميلاد، اعظم كتبه ميكروس دياكوسموس (نظام العالم الصغير) وفيه رأيه المشهور حول الاتم والجزء الذى لا يتجزئ، بقى منه قطعات صغيرة جمعها الديلز الاكمانى فى كتابه الكبير «القطعات الباقية من الفلاسفة قبل السقراط»

Diels, H., Die Fragmente der vorsokratiker, Berlin, 1964.

راجع «نخستين فيلسوفان يونان»، تأليف شرف الدين الخراسانى، باللغة الفارسية، تهران، ١٣٥٠، ص ٥٠٣-٤٢٨. والملل والنحل للشهرستانى، ج ٢ ص ١٠٧-١٠٨.

٩/٢٤.٤

٩/٢٤.٥

٩/٢٤.٦

ارسطاطاليس و شيعته من اليونانيين، والفيلسوف الاعظم الاسلامى الفارابى والشيخ الرئيس ابو على بن سينا من الاسلاميين .

[٧] قوله «بوجه ماهية مركبه...»^١

وهو اخذه لا بشرط من تحصيله بنفسه و من تحصيله بما ينضاف اليه من الفصول او الطبيعة التى يعرضها الجنسية قد يتحصل بنفسها و قد يتحصل بانضمام معنى اليها، مثال الاول الجنين، فانه قبل افاضة النفس الناطقة حيوان فقط و بشرط لا . و مثال الثانى الانسان فانه حيوان ناطق و بشرط شىء، فالجسم بالاعتبار الاول و هو اخذه لا بشرط جنس، و بالاعتبار الثانى و هو اخذه بشرط لا مادة، و بالاعتبار الثالث و هو اخذه بشرط شىء نوع .

[٨] قوله «الثانى ما اختاره فى التلوينات...»^٢

اللوحيه و العرشية .^٣

[٩] قوله «وينقض ايضا اكثر من الصور...»^٤

كالصور التى سيذكر لاختلال عكسه باعراض المجردات العقلية والاطراف الحاله فى محالها وطردها بالاطراف المتداخلة فى الصورتين الاوليين يختل جمعه و فى الاخيرة يختل منعه .

[١٠] قوله «عبارة عن كونه سارياً فيه مختصاً به...»^٥

الحلول السريانى عبارة عن حلول شىء فى شىء آخر بحسب ذاته المنقسمة اى ذات ذلك الآخر كحلول السواد فى السطح بحسب ذاته المنقسمة فى الطول والعرض و من اجل ذلك يوجب هذا النحو من الحلول انقسام الحال بانقسام المحل، و الحلول الطريانى يقابل ذلك كحلول السطح فى الجسم التعليمى و حلول الخط فى السطح و حلول النقطة فى الخط اذ لو كان حلول شىء من هذه فى محله بحسب الذات المنقسمة لمحله لانقسام بانقسام محله فيلزم انقسام السطح فى العمق و الخط فى العرض و النقطة فى الطول و ذلك ظاهر .

١. ٢/٢٥ .

٢. ٦/٢٥ .

٣. السهروردي، التلوينات اللوحية و العرشية، العلم الثانى، مخطوط لم يطبع الى الآن (ماصححه هنرى كربين فى المجلد الاول من مجموعة مصنفات السهروردي العلم الثالث اى الالهيات منه فقط).

٤. ١٣/٢٥ .

٥. ١٤/٢٥ .

[١١] قوله «عين الإشارة الى الآخر تحقيقاً أو تقديرًا...»^١

اي بحيث لو اشير اليه .

[١٢] قوله «فالنقض به وارد على اى تقدير...»^٢

سواء اسقط قيد السريان عن التعريف ام لم يسقط ، لانه اذا كان المكان بعداً مفطوراً اى بعداً موجوداً منطبقاً على ابعاد الجسم ومقادير يقع النقص به ولا يجدى حذف قيد السريان ، فتدبر .

[١٣] قوله «وقد يقال المراد بالناعت...»^٣

يعنى القائل ان المراد من المبدء ليس ماهو المعروف عند علماء الصرف والاشتقاق ، بل المراد منه ماهو المصطلح عند علماء العقل والعقول وهو ما يوجد منه مفهوم المشتق فالاسودانما مبدئه علاقة الجسم بالسواد التى يعبر عنه بالاسوديه ، فافهم ذلك .

[١٤] قوله «انحاء قسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية...»^٤

وهى التى يبين كل واحد منها ساير الاجزاء والكل فى الإشارة الحسية ولكن يشارك الكل وسائر الاجزاء فى تمام الحقيقة ويمكن ان يفرض بينها حدود مشتركة وهى الحدود التى اذا زيد واحد منها على شئ من الطرفين لم يزدوا اذ انقص لم ينقص والغرض من التقييد بالمقدارية اخراج القسمة الهيولى والصورة والجنس والفصل ، تدبر .

[١٥] قوله «وهى منقسمة الى الكسرى والقطعى...»^٥

وهى التى تحدث بآلة نفاذه ، والكسرية بخلاف ما ذكر .

[١٦] قوله «عقلية كلية تستوعب جملة الاجزاء...»^٦

اعلم ان الفرق ثابت بين مصصح الحكم بالانقسام الخارجى او الوهمى وبين مصصح تحقق الانقسام ، فان مصصح الحكم فيه انما كون الامتداد ومتقدراً بمرتبة من مراتب التماضى والانبساط متناهية او غير متناهية اذا الامتداد الصورى اى الامتداد المأخوذ لا بشرط من تلك

١٤/٢٥.١

٢٢/٢٥.٢

٤/٢٦.٣

١٢/٢٦.٤

١٤/٢٦.٥

١٥/٢٦.٦

المراتب ليس يمكن ان يفرض فيه شئ وشئ ولا يتصف بالعظم والصغر ولا بالجنزية والمجنورية ولا بالمساواة ولا بالمشاركة والمباينة وبالجملة لا يتصف بشئ من عوارض المقادير ولا يتفاوت بحسب الاجسام ولا تختلف، فاذا حكم على الامتداد بالانقسام بحسب ظرف الوهم او الخارج او فرض فمصحح هذا الحكم وذاك الفرض انما هو ملاحظة كونه متحدداً بحد من حدود النهايات او مبلغ من المبالغ والغايات واما مصصح تحقق الانقسام فقد لا يكون نفس تقدر الامتداد وقد يكون، مثال الأول القسمة الفلكية ومثال الثاني القسمة الوهمية، فافهم ذلك.

[١٧] قوله «عرضين مختلفين سواء كانا قارين...»^١

المراد الاعراض القارة في هذا الموضوع ليس ما هو المعروف من انها اعراض لا يقتضى ماهياتها التقضى والتجدد والانصرم كالزمان والحركة بل المراد منها اعراض لا يكون هولها للشئ من جهة قياسه على شئ آخر وذلك مثل السواد والبياض بخلاف المماساة والمحاذات.

[١٨] قوله «لقبولها بل هي تهينى...»^٢

اى نفس المقدار التعليمى والجسمية التعليمية تهينى واعداد للجسم من جهة مادته اذا امتداد ما لم يتقدر بمرتبة من مراتب التقدير لا يتصور فيه القسمة، تدبر.

[١٩] قوله «وان كان نفس ذاته...»^٣

عطف على جملة شرطية قد طويت لظهورها وكذلك امثالها الواقعة في العبارات، وتقدير الكلام ان القسمة الوهمية من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته ان لم يكن بحسب وجوده في الخيال محتاجاً الى المادة بناء على تجرد الخيال ومدر كانه كما هو الحق الحقيقي بالتصديق، وذلك ظاهر وان كان نفس ذاته محتاجاً الى المادة مطلقاً اى ذهناً خارجاً بناء على ما أدت اليه انظار جمهور الحكماء من افتقار القوى الدراكية سوى العاقلة وكذا مدر كاتها الى المادة ولخفاء هذا الحكم صرح به وتمام السر فيه كون القسمة الوهمية قسمة وهمية، منشأ لا تنزاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف في الواقع بخلاف القسمة الخارجية، فأنها مبدء الافتراق الخارجى والقسمة الوهمية وان كانت مبدء الافتراق في الخيال ولكنها ليست توجب افتراقاً وكثرة لمادة

١. ١٧/٢٦.

٢. ١٣/٢٦.

٣. ٢/٢٧.

الخيال على فرض كونه مادية ايضاً، فافهم فهم عقل لا وهم جهل، تدبر حق التدبر .

[٢٠] قوله «وان لحقت المقدار التعليمي...»^١

اي المتقدّر في الواقع لكن مصحّح عروض تلك القسمة له ليس كونه متقدراً بمرتبة متعينة من مراتب التقدر والانسباط وان كان لا ينفك بحسب الخارج عن مرتبة من تلك المراتب اذ تلك القسمة انما هي في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية فلا ينفصل بها جزء عن جزء ولا يباينه بحسب الوضع او الاشارة الحسية ولا يمكن بحسبها فرض حدود مشتركة بين الاجزاء وانما هذه في ملاحظة تفصيل الاجزاء والاجزاء المقدارية كما عرفت في الحاشية السابقة معتبرة فيها تلك الامور ومن اجل ذلك لا يعرض المقدار العوارض المقدارية بحسب تلك القسمة، فلا يكون مقدار بحسبها نصفاً من مقدار آخر ولا ربعاً له ولا خمساً ولا جذراً ولا مجذوراً ولا مشاركاً ولا مبايناً وهكذا وانما مصحّح عروض هذه كلّها تعيّن مرتبة من مراتب التمداد ومن اجل ذلك بعينه لا مدخلية للمادة في عروض تلك القسمة اذ شأن المادة انما هو قبول القسمة بحسب الخارج، والاقسام في تلك القسمة اقسام فرضية عقلية ليس لها وجود تفصيلي في العقل فضلاً عن الخارج، نعم الحكم بان كل جسم يقبل الانقسام الى اجزاء بحيث لا ينتهي الى حد لا ينقسم يتوقف على نفى الجزء الذي لا يتجزى وما يشبهه وعلى وجود امر قابل، فتدبر .

[٢١] قوله «وان عرض لهما تقابل التضائف باعتبار...»^٢

اذ محصل معنى القبول انه عبارة عن فقدان الشيء صفة مع امكان وجدانه اياها لوجود حالة مقربة توجب توجهه اليها فمن جهة اصل معناه الذي هو عبارة عن عدم صفة عما من شأنه وجود تلك الصفة يكون التقابل بينهما هو العدم والملكة ومن اجل اعتبار حالة مقربة من جهة يكون التقابل بينهما تقابل التضائف ولان تلك الحالة خارجة عن القبول ملحوظة في معناه كملاحظة الموضوع في تعريف العرض يكون التضائف بالعرض، فتدبر .

[٢٢] قوله «و ثابت للجسم في حد نفسه...»^٣

اذ قد تحقّق في مقرّره بالبرهان الباهر انه في حد ذاته ليس مؤلفاً من الجواهر الغير

١. ٣/٢٧.١

٢. ١٠/٢٧.٢

٣. ٤/٢٨.٣

المنقسمات التي هي ذوات اوضاع.

[٢٣] قوله «لا امر يقوم به فيصير...»^١

يعنى فى مرتبة ذاته وحد نفسه مع انقطاع النظر وعزله عن الامور الخارجة و
العوارض اللاحقة.

[٢٤] قوله «او مؤلفاً منها ومن جوهر آخر...»^٢

اي جوهر قابل لتلك الصورة الجوهرية حامل لها متقوم بها مصصح لوجود الفعليات
الثانوية على التعاقب فيها وورود الكمالات الوجودية والصور النوعية عليها و تحركها
بجوهرها الى تلك الكمالات وتصرفها في وجودها وتقضيها في ذاتها وتبدلها من ضعفها الى
قوتها ومن نقصها الى كمالها اللاتق بحالها، وهذا الجوهر هو المسمى بالهيولى بالمعنى
الاخص وهى الهيولى التى قالت بها اتباع المعلم الأول المسمون بالمشائين.

[٢٥] قوله «كلام الشيخ فى فصل من فصول الهيات الشفا...»^٣

و هذا الكلام يدل ايضاً على اطلاق اسم المتصل على المتصل الذى هو فصل مقسم
للكم المطلق الجنسى ومقوم للمقدار بل لما سوى العدد من الكميات قارة او غير قارة
منقسمة فى جميع الجهات او بعضها، فافهم ذلك.

[٢٦] قوله «اذ مالم يتعين ذهاب امتداد...»^٤

اذ قد علمت فيما مضى من الحواشى ان مصصح الحكم بالانقسام خارجياً كان او وهمياً
انما هو تقرر الانبساط بحد خاص من الغايات وتحدد الامتداد بقدر مخصوص من النهايات
او تعينه بالانهاية وكان معروض الانقسام فى القسمة الخارجية ومصصح تخصصه هو الهيولى.

[٢٧] قوله «و المتصل بهذا المعنى يطلق...»^٥

الحد المشترك هو ما يكون بين جزئين ويكون نسبته اليها على السواء كالنقطة

١. ٦/٢٨.١

٢. ٧/٢٨.٢

٣. ٨/٢٨.٣

٤. ١٤/٢٨.٤

٥. ١٩/٢٨.٥

المفروضة في خط ما القاسمة له الى نصفين مثلاً فان تلك النقطة عند ذلك نسبتها الى ذينك النصفين نسبة واحدة فلو اعتبرتها نهاية لاحدهما امكنك اعتبارها نهاية للآخر ايضاً ولو اعتبرتها بداية لاحد هما امكنك ان تعتبرها بداية للآخر فلو انضمت الى واحد منها لم يزد ولو نقصت منه لم ينتقص والا لكان ما فرض حداً مشتركاً بين الجزئين جزءاً برأسه وصارت القسمة الى اثنين قسمة الى ثلاثة ومن اجل ذلك يجب ان يكون الحد المشترك مخالفاً بحسب الحقيقة لما هو حد مشترك له والفرق بينه وبين الفصل المشترك أنه حد تفرض لتعيين اجزاء مفروضة والفصل المشترك حد يفرض لتعيين اجزاء موجودة. ومن اجل ذلك قال بعد فرض وقوعها والمتصدى بهذا المعنى فصل مقسم للكم المطلق الذى هو من اقسام الكم ويقابله الكم المنفصل وهذا المتصل اذا كان ثابتاً بالذات قارة الاجزاء فهو المقدار المنقسم الى الخط والسطح والجسم التعليمى، واذا لم يكن ثابتاً قارة الاجزاء فهو الزمان، فاذا المتصل المقوم للمتصل الذى هو من اقسام الكم مقوم للمقدار ومقوم المقوم مقوم فهو فصل بعيد للمقدار قريب للمتصل والفصل القريب للمقدار هو القار فافهم ذلك.

[٢٨] قوله «واتصالهما بغيرهما تحقيقاً لمعنى...»^١

اي مجموع الجزئين وهو الجسم المفرد.

[٢٩] قوله «ولا يمكن ان يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال...»^٢

وهذا شبهة معروفة بشبهة الفطرى والطارى.

[٣٠] قوله «لا يقتضى ان يكون لها قوابل سوى ذواتها المجردة...»^٣

اي ماهيتها المأخوذة فيها التجرد عن المادة باطلاقها.

[٣١] قوله «بخلاف امكان شىء...»^٤

فلهذا الامكان حامل غير ذات ذلك الشىء مقدم عليه تقدماً ولذلك الحامل فعلية ما البتة

١. ١٨/٣٠.

٢. ١٩/٣٠.

٣. ٦/٣١.

٤. ٨/٣١.

و كل فعلية فهى آبية عن فعلية اخرى فتلك الفعلية بماهى فعلية لا يكون عالمة لذلك الامكان فلذلك الحامل شىء آخر هو قوة قبول ساير الفعليات وبه يصحح وجودها فيه وتلك القوة هى المسماة بالهولى واما الامكان بالمعنى الاخير فلا يحتاج الى قابل وحامل كذلك، بل يكفى فيه الامكان بحسب الماهية اى الذاتى بالنسبة الى القابل والمقبول كليهما فافهم ذلك.

[٣٢] قوله «وقد اجاب بعض الاعاظم...»^١

هو سيد سادات اعاظم الحكماء مير محمد باقر الداماد.

[٣٣] قوله «قابل للانقسام الوهمى غير قابل للانقسام الخارجى...»^٢

والا لزم كونه مشتقاً على الهولى بنفس البرهان المذكور ولم يقل به احد.

[٣٤] قوله «لا يساوق امكان وقوعه...»^٣

امكاناً ذاتياً فضلاً عن ان يكون استعدادياً.

[٣٥] قوله «من قبيل توهم القسمة فى المجردات...»^٤

فان طباع القسمة ولو بحسب الوهم يستدعى وروده على طبيعة الامتداد والمجردات

خارجة عن جنس الامتداد بذواتها فلا ترد عليها القسمة.

[٣٦] قوله «ذلك قولاً بالخلأ وهو محال...»^٥

كما تدل عليه التجربة فى القارورة المموصصة الجذابة للماء.

[٣٧] قوله «ان لم يكن بسيطاً بل يكون مركباً...»^٦

وعلى هذا يلزم ايضا امكان الخلأ لان اجزائها متداعية الى الانفكاك والرجوع الى

احيازها الطبيعية فتدبر.^٧

[٣٨] قوله «اذا الوحدة فى التقسيمات معتبرة...»^٨

١. ٩/٣١.١

٢. ١٥/٣١.٢

٣. ١٦/٣١.٣

٤. ١٨/٣١.٤

٥. ٢٣/٣١.٥

٦. ١/٣٢.٦

٧. هذه التعليقة فى م/ ٢٨ بخطه الشريف ولكن فاقد لامضائه، وفى الطبعة الحجرية لـ «آقا على ظاب ثراه».

٨. ٥/٣٣.٨

قد حققنا هذا في شرحنا لاثولوجيا الموسوم بـ «أصول الحكم» حيث قلنا هنالك: ان العقل ينقبض ويستنكر ان يقول على امثال تلك المركات حقيقة واحدة، فانه يحكم حكماً ضرورياً أنه يجب وان يكون للمركات الحقيقية والحقيقة الواحدة التي لها اجزاء ايتلاف خاص بين اجزائها فالحجر الموضوع بجنب الانسان لا يكون حقيقة عليه لفقدان الايتلاف اللازم وليس يكفى في هذا الايتلاف كون بعض الاجزاء معلولاً للآخر وأللكان الجسم مع اللون بل كل موضوع مع الفرض الذى فيه حقيقة من الحقائق والاكون الاجزاء متحدة في الوجود وأللكان الكاتب والضاحك المحمولان على الانسان حقيقة اخرى، وكذا النامى مع الناطق حقيقة ومع الحساس حقيقة ومع التعجب حقيقة ومن اجل ذلك تريهم يقولون ان المعتبر في اقسام كل معنى كلى الوحدة الحقيقية التي كانت تحصل من ايتلاف مخصوص بين ذلك الكلى وقيوده المقسمة له وأللكانت المقولات لانحصر فيما ذكر ولكان المركب من الجوهر والكيف حقيقة اخرى خارجة عن المقولات الشائعة الذائعة، وكذلك يتحقق تركيبات اخرى ثلاثية ورباعية وخماسية وهكذا الى لانهاية^١

[٣٩] قوله «والذى يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكون متغيرين...»^٢

اي احد الامرين على سبيل منع الخلو والذى يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا متغيرين .

[٤٠] قوله «او المستلزم للاتصال الذى هو الجوهر الممتد...»^٣

صفة لاحد الامرين اللذين هما المتصل للاتصال على سبيل منع الخلو فتدبر .

[٤١] قوله «هو متصل بذاته و غير الجوهر المتصل...»^٤

بما هو متصل فتدبر .

[٤٢] قوله «على اختلاف القولين...»^٥

احدهما ان الصورة الجسمية متصل بالعرض بتبعية الجسم التعليمى .

١ . شرح الحكيم المؤسس لاثولوجيا لم يبق حسب تفحصنا، نقل عنه المصنف فى رسالة فى مباحث الحمل ايضاً، راجع المجلد الثالث من هذه المجموعة .

٢ . ١٤/٣٣ . ٢

٣ . ١٥/٣٣ . ٣

٤ . ١٩/٣٣ . ٤

٥ . ١٩/٣٣ . ٥

[٤٣] قوله «من حيث هو جسم لا يعقل الا باتصال...»^١

فليس الاتصال خارجاً عن حقيقته.

[٤٤] قوله «خارجاً عن حقيقة الجسم...»^٢

كما أو مانا اليه.

[٤٥] قوله «ولا كل حقيقته...»^٣

كما دلّ عليه هذا القول القياسى.

[٤٦] قوله «فهو جزء جسم فله جزء آخر...»^٤

و ذلك الجزء غير الجسم نفسه فبطل من ذلك احتمال كون القابل نفس الجسم وهذا

الاحتمال هو احد الابحاث الموردة فى هذاالمقام.

[٤٧] قوله «لاتصافه بتينك التعين...»^٥

يعنى ان الصورة الاتصالية الجسمية واسطة فى عروض الوحدة الاتصالية والكثرة

الانفصالية له و لما كان هذا التوسط لاينافى كون الصورة الجسمية محلّله و منعوتاً به، اضرب

عن هذا البيان و صرّح بأنها نفس الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية. هذا نهاية ما خطر

بالبال فى توجيه العبارة على نسخة المتن، واما على ما فى نسختين اخريين «من وجود لا ان»

بدل «لأن»، فالامر فى توجيه العبارة واضح.

[البحث الاول]

[٤٨] قوله «وما سواه ممنوع...»^٦

و ما حصل نفى الجزء الذى لا يتجزى والخطوط والسطوح والاجسام التى قال بها

ذي مقراطيس الاجوهر له شائبة الاتصال و قبول الابعاد، ولا يلزم من ذلك تحقق الاتصال فى

مرتبة ذات الجسم سواء كان جزئه او نفسه.

١. ٢١/٣٣.

٢. ٢٢/٣٣.

٣. ٢٣/٣٣.

٤. ٢٣/٣٣.

٥. ٤/٣٤.

٦. ٩/٣٤.

[البحث الثالث]

[٤٩] قوله «كما هو مذهب الشيخ الالهي...»^١

لا الى نفى الهيولى، ومن اجل ذلك انكره الشيخ الالهي في هذا الكتاب^٢ مع قوله بالهيولى على مازعمه و سنحقق انه على ذلك ليتمكن القول بها حقيقة، تدبرّ.

[٥٠] قوله «متناهية او غير متناهية ثم يعرضها...»^٣

متعلق بالشق الاول فقط.

[٥١] قوله «و قبول الانقسام...»^٤

يمكن تعلّقه بالشق الاخير كما يمكن تعلّقه بالاول اذا الشيخ الالهي ومن ذهب الى ما رآه قالوا بقبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فتفطن.

[٥٢] قوله «وكلاهما باطلان...»^٥

اما الاول فللزوم سنوح الاحوال في المجرد الصرف وهو يلزم خرق الفرض. واما الثاني فلما مرّ من بطلان الجواهر الفردة.

[٥٣] قوله «اذا كان متصلاً بالذات...»^٦

اي في مرتبة ذاته.

[٥٤] قوله «في مرتبة ذاته فهو جوهر...»^٧

سواء كان كونه في مرتبة ذاته بان يكون تمام حقيقته او جزئها اذا تقوّم الجوهر بالعرض محال والّا لزم اجتماع النقيضين وهو كون شئ واحد موجوداً في الموضوع وغير موجود فيه.

[٥٥] قوله «لا يقال نجري الكلام...»^٨

اي البرهان المذكور.

١. ٢٠/٣٤.

٢. شهاب الدين السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، العلم الثاني اي الطبيعيات، مخطوط.

٣. ٣/٣٥.

٤. ٤/٣٥.

٥. ٤/٣٥.

٦. ٥/٣٥.

٧. ٥/٣٥.

٨. ٨/٣٥.

[٥٦] قوله «لاناقول هذا بعينه منقوض ...»^١

نقيض اجمالى اى لوتم هذا الكلام بتمام مقدماته لكان تماماً فى الهيولى ايضاً.

[٥٧] قوله «وانما يلزم ذلك لولزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله فى الواقع ...»^٢

فالجسم خال عن الاتصال والانفصال فى مرتبة ذاته ولا يخلو عنهما فى مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته وحقيقته وتلك المرتبة المتأخرة انما هى مرتبة فى الواقع وليس يلزم من عدم كونه متصلاً فى ذاته ان يكون منفصلاً فيها، اذا الفرق ثابت بين سلب المقيّد والسلب المقيّد، وحقّقنا هذا فى «اصول الحكم»^٣ فى ابتداء بياننا حال الوجود فى التأصل وعدمه، حيث قلنا هنالك كلاماً يناسب هذا المقام مع تعبيره وهو ان نقيض الاتصال المقيّد بالمرتبة انما هو رفع هذا المركب، ورفع المركب انما يتحقّق برفع جزء واحد منه من دون تخصيص و تعيين كما انه يتحقّق برفع جميع اجزاء فرفع الاتصال المقيّد بالمرتبة يتحقّق برفع الاتصال على الاطلاق كما انه يتحقّق برفع تقييده، فالسلب وارد فى قولنا الجسم ليس من حيث هو جسم بمتصل على الاتصال المقيّد بالمرتبة فالمرتبة انما هى ظرف للاتصال، فالالاتصال مقيّد بالمرتبة والسلب غير مقيّد بها، فيكون السلب سلب المقيّد بالمرتبة وليست ظرفاً لنفس السلب حتى يكون السلب مقيّداً بها ويكون الاتصال مأخوذة على الاطلاق عنده، فيكون السلب السلب المقيّد بالمرتبة، فليس اذا سلب الاتصال عن المرتبة على النهج الذى ذكرناه تحقّق عدمه على الاطلاق اوعدمه المقيّد بالمرتبة حتى لو لم يتحقّق واحد منهما لزم القول بارتفاع النقيضين، بل نقيض الاتصال المقيّد انما هو رفعه، فالالاتصال المقيّد مرفوع عن المرتبة وكذا عدمه المقيّد بها واما رفعهما فغير مرفوعين عن المرتبة الا اذا اخذ هذا الرفع ايضاً مقيّد بالمرتبة، وهكذا الى ان ينقطع اعتبار التقييد وينتهى الامر الى رفع غير مرفوع، وارتفاع الاتصال وعدمه على النهج المذكور عن مرتبة الجسم ليس بلازم

١. ٩/٣٥.

٢. ١٣/٣٥.

٣. لم اعثر على هذا الاثر الشريف من المصنف الى الآن، وقدمر استناده اليه فى التعليقة ٣٨ ورسالة فى مباحث الحمل ايضاً راجع المجلّد الثالث من هذه المجموعة.

للاارتفاع بحسب مرتبة متأخرة عنها، فالجسم في الواقع اما متصل او منفصل مع خلقه في حد ذاته، و حقيقتها عينهما، والغرض بيان مايناسب قول هذا القائل والآخر فالجسم في حد ذاته متصل .

[٥٨] قوله «لكن لا يلزم شئ من المحذورات . . .»^١

اذ كل فعل بما هو فعل مقدم على القوة التي بازائه من حيث ذات تلك القوة تقدماً بالذات، وان كانت القوة من حيث انها قوة متقدمة على الفعلية التي تقابلها تقدماً بالزمان، والمتقدم بالذات على الشئ الذي يترتب عليه وجود ذلك الشئ إنما له عليّة و اقتضاء بالنسبة اليه، فليس للصورة الجوهرية الامتدادية حلول في الهيولى لحلول العرض في موضوعه لانها شريكة لعلتها بمعنى انها فاعلة لها بمعنى «ما به» والفاعل بمعنى «مامنه» لها هو المبدء المفارق عن الاحياز والجهات، والامر في الموضوع والعرض بعكس من ذلك، فان العرض بماهيته و شخصيته متعلق القوام بالموضوع، وللموضوع استغناء عنه و اقتضاء بالنسبة اليه اقتضاء الفاعل بمعنى مابه لمفعوله والآخر فحصول هذا العرض فيه لافى غيره و محلّيته له دون غيره من الاعراض من ترجيح من دون مرجح، ومن هذا يستبين ان الجسم لو كان مركباً من جوهر و عرض لكان لهذا الجوهر في مرتبة ذاته و جوهره تقدّم على هذا العرض، فكان في تلك المرتبة المتقدمة خالياً عنه و اذا كان ذلك العرض هو الامتداد العرضي كان ذلك الجوهر في ذاته اما منفصلاً له مفاصل في الوجود او مجرداً عن الاحياز والجهات فيجب وان يكون في ذاته قوة محضة و استعداداً صرفاً فيكون متحصلاً بذلك العرض الذي هو فعلية في ذاته فلا يكون ما فرض موضوعاً بموضوع ولا ما فرض عرضاً بعرض بل الأول هو الهيولى التي اثبتتها المشاؤون، والثاني الصورة الجوهرية الامتدادية الحالة فيها، وهذا البيان ليس يجرى في الهيولى اذ قد دريت ان الصورة الجوهرية علّة لها مقدّمة عليها فليست لها درجة من الوجود وتكون فيها خالية عن الامتداد بحسب الواقع وان كانت في ذاتها عارية عنه، لأنّها قوة محضة و استعداد صرف بالنسبة الى جملة الفعليات، ومن هذا يظهر من ينكر الامتداد الجوهرى لا يقول بالهيولى حقيقة كما زعمه بعض اهل زماننا، بل انما يقول بها بمجرد

الاسم ويظهر ايضاً أنه لولا الامتداد الجوهرى لم يكن الامتداد العرضى اصلاً، فتدبر فى ذلك كلّها حق التدبر .

[٥٩] قوله «بأن بقاء الجسم بنوعيته ...»^١

اذبقاء الجسم بشخصه عند تواردا لاتصال والانفصال على التعاقب عليه فاسد .

[٦٠] قوله «لا ينافى كونه متصلًا ...»^٢

اى متصلاً باتصال جوهرى بمعنى كونه موجوداً لا فى موضوع و بمعنى كونه من ذاتيات الجسم .

[٦١] قوله «لوىقى بشخصيته ...»^٣

اى بحالته الشخصية ولو بحسب نفس ذاته الخارجية وهويته الخاصة، اذا عند ذلك يجب وان يكون ذلك الامر المتبدل من عوارض الحقيقة ولو احققها سواء كانت محمولات عليها ويكون من عرضياتها كالاسود والابيض بالنسبة الى الجسم او غير محمولات وتكون من الاعراض القائمة بها كالسواد والبياض، فافهم ذلك .

[٦٢] قوله «فلا يلزم عرضيته ...»^٤

اى كونه عرضاً الذى يذكر فى مقابل الجوهر .

[٦٣] قوله «لا ينافى جوهرية ...»^٥

اى كونه جوهرأ من الجواهر، قصارى ما يلزم كون تلك الاشخاص والمشخصات عرضياً بمعنى الخارج المحمول الذى يقابل الجوهرى بمعنى الداخل المحمول لا كونها اعراضاً اى موجودات فى موضوعات والعرضى بهذا المعنى قد يصدق على ما يكون جوهرأ فى ذاته كالناطق الخارج عن حقيقة الحيوان المحمول عليه، فظهر ان كل واحدة من الهويات الشخصية الاتصالية من عرضيات طبيعة الجسم مع انها متقومة بطبيعة الاتصال ماهية كما ان الهولى متقومة لها وجوداً .

١/٣٦.١

١/٣٦.٢

٢/٣٦.٣

٤/٣٦.٤

٤/٣٦.٥

[البحث الرابع]

[٦٤] قوله «و اما ما يقال ان الممتد ...»^١

بمعنى ان الممتد وغيره من المشتقات لا يوجب زيادة مبدء الاشتقاق على ما يحمل عليه و ليس في تحصيل مفاهيمها مدخل لما سوى مبدء الاشتقاق والبراهين على ذلك قائمة:

منها ما دلنا على القول باتحاد العقل والعقل والمعقول في المجردات الصرفة من العقول الشامخة بل باتحاد كل عقل وعقل ومعقول سواء كانت في قوس البدايات او النهايات بل باتحاد كل مدرك مع ادراكه ومدركه.

و منها ما دلنا على نفى الماهية على الواجب تعالى و كونه موجوداً بذاته ولذاته و منا ما دلنا على انه تعالى واجب من جميع جهاته.

و منها ما دلنا على ان عوارض الحقائق الوجودية عين تلك الحقائق هوية وغيرها مفهوماً.

و منها ما دلنا على ان الوجود جاعل بذاته و مجعول بذاته.

و منها ما دلنا على ان الوجود موجود بالذات.

و منها ما دلنا على اثبات العلم الحضورى بالاعيان الخارجية كما ذهب اليه شيخ الاشرافيين.

و ليس امثال تلك الاطلاقات اطلاقات مجازية بحسب العرف العام اذ يقال في العرف

بعد بعيد و خط طويل و جسم و جسيم و ليل الليل . و هذه الاطلاقات منهم ليس توجهه زيادة البعيدة على البعد و لا الطول على الخط و لا الجسمية على الجسم و لا الليلية على الليل .

و على تقدير كونها مجازات ليس يبتنى الحقائق العلمية عليها، اذ تحقيق الحقائق لا يبتنى

على الاطلاقات العرفية بحسب انظار الجمهور . فلو كان اطلاق الموجود على الوجود مجازاً

بحسب تفاهم العرف، لما كان يوجب ذلك كونه مجازاً بحسب مصطلح العقل والبرهان، ولما دلّ

على عدم كون الوجود امرأوله تحصل و تقرّر بذاته و كذلك الكلام في الممتدّ . فاذا كان اطلاق

الممتدّ على الامتداد مجازاً أنظر ألى ما يفهمه الجمهور منه، فليس ذلك دليلاً على عدم كونه ممتداً

بذاته نظر ألى ما يتصوره الخاصة بحسب حكم العقل و مصطلح البرهان . فليس يلزم اطلاق

الممتدّ على الامتداد عندنا كون محل الامتداد غيره، فافهم ذلك كله بفهم عقلك لا بوجه جهلك.

[٦٥] قوله «وهذا مثل بعد بعيد وخط طويل...»^١

وجسم جسيم وليل الليل.

[٦٦] قوله «يلزم مع معنورات اخرى تقدره...»^٢

كالتداخل والتعطيل واجتماع المثلين، كذا قال في الاسفار.^٣

[٦٧] قوله «في صورتين ذكرهما...»^٤

وهما التخلخل والتكاثف.

[٦٨] قوله «غاية ما في الباب ان المعنى الثاني...»^٥

من المعنيين الذين تركيب الجسم منهما وهما الهيولى والاتصال.

[٦٩] قوله «على ما حققناه...»^٦

قال في الاسفار «فانه هناك في الحقيقة منكر للصورة لا للهيولى»^٧ انتهى.

اقول: اسم الاشارة في كلامه ناظر الى التلويحات^٨، فان الشيخ قائل بتركيب الجسم فيه

من الهيولى والمقدار. والاولى ان يقول انه في كتابيه^٩ ينكر الهيولى اذ محل العرض

مستغنى عنه فيكون موضوعاً لا هيولى كما لا يخفى.

[٧٠] قوله «عند مثبتى الهيولى على ظنه...»^{١٠}

حيث انه نظر الى ظاهر اقاويل الحكماء فحسب أنهم يريدون من الامتداد المبهم المبهم

بحسب الوجود وليس كذلك بل هم يريدون منه الابهام بحسب التقدير، كما ذكره المصنف آنفاً.

١. ١٨/٣٦.

٢. ٢٠/٣٩.

٣. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الثاني، المطلب الاول في احكام الجواهر، الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى، الفصل الثالث.

٤. ٥/٤٠.

٥. ٩/٤٠.

٦. ١٨/٤٠.

٧. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الثاني، المطلب الاول في احكام الجواهر، الفن الثاني، الفصل الرابع، ج ٥ ص ٩٩.

٨. شهاب الدين السهروردي، التلويحات، العلم الثاني في الطبيعيات، مخطوط.

٩. التلويحات وحكمة الاشراق.

١٠. ١٩/٤٠.

[٧١] قوله «مقوم للجسم المطلق...»^١

على ما هو رأيه في التلويحات.^٢

[٧٢] قوله «بل يكون عينه...»^٣

كما هو رأيه في حكمة الاشراق.^٤

[البحث الخامس]

[٧٣] قوله «منحصر في الامر الجوهرى...»^٥

اذ المفروض انه يزول عن الجسم عند طريان الانفصال امر مع قطع النظر عن الامور الخارجية والعوارض المفارقة، ثم يعود بعد ورود الاتصال على المتصلين المتعديين والاتصال الوحداني المأخوذ في ذات متصل مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنها ليس الاً امرأ جوهرياً اذ الاتصال الحقيقي الذى بالمعنى هو عرض من الاعراض انما هو من الامور اللاحقة، فافهم ذلك.

[٧٤] قوله «فلا بد من اشتماله على جزء آخر...»^٦

اذ لو لم يكن هذا الامر متحققاً في الجسم لكان يلزم عند الفصل انعدام الجسم بالمرّة وعند الوصل ايجاداً للجسم آخر وذلك مستنكر عند الفريقين مع ان البديهة يكذبه.

[٧٥] قوله «ينعدم كل من تلك الاضافات...»^٧

اذ عند الانعدام ليس ما هو نصف نصفاً وهكذا.

[٧٦] قوله «ويلزم منه المفاسد...»^٨

١. ٢٢/٤٠.

٢. السهروردى، التلويحات، العلم الثانى فى الطبيعيات، مخطوط.

٣. ٢٣/٤٠.

٤. السهروردى، حكمة الاشراق، القسم الاول، المقالة الثالثة، ص ٨٠.

٥. ١٢/٤٣.

٦. ١٣/٤٣.

٧. ١٥/٤٣.

٨. ١٦/٤٣.

اذ تلك الالاضافات يجب ان تكون موجودة اذ المفروض انعدام امر موجود.

[البحث السادس]

[٧٧] قوله «فعلى الثانى...»^١

اى على فرض البقاء.

[٧٨] قوله «وعلى الاول...»^٢

اى على فرض الحدوث بعد انعدام مادة الجسم.

[٧٩] قوله «وهى ايضا حادثة...»^٣

ومتعددة اذ المفروض ان مادة المتعدد متعددة، وحادثة.

[٨٠] قوله «لئلا يكون التفريق...»^٤

وهي هنا ليس كذلك، اذ المفروض ان مادة الجسم الواحد ليست بباقية بل حدثت مادّتان

اخرى ان.

[٨١] قوله «لكان الجسم المفرد مشتملاً...»^٥

اذ وحدة الحال توجب وحدة المحل وكثرة المحل يلازم كثرة الحال.

[٨٢] قوله «المستفاد من قبل الصور الجسمية...»^٦

فهى مع الصورة الجسمية الواحدة واحدة بالاتصال ومع المتعددة متعددة بالانفصال ولكنّها لو قصر النظر الى ذاتها لكانت خالية عن الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية كليهما بل لها وحدة ذاتية تتحفّظ بها ذاتها الشخصية الباقية مع تبدل الاتصال بالانفصال وبالعكس وليست لها ذات تكون درجتها فى الوجود فوق درجة الصورة الجسمية ليلزم كونها بحسب ذاتها من المفارق العقلية او البرازخ الخيالية ولالها ذات تكون مرتبتها التحصل بعينها مرتبة

١. ٢١/٤٣.

٢. ٢٢/٤٣.

٣. ٢٣/٤٣.

٤. ١/٤٤.

٥. ٣/٤٤.

٦. ٧/٤٤.

الصورة الجرمية ليلزم من عدم كونها فى حد ذاتها خالية عن الاتصال كونها ذى مفاصل متألفة من الجواهر المتفاصلة المتناهية او الغير المتناهية بل أنما درجتها فى الوجود ومرتبتها فى التحصل متأخرة عن مرتبة الصورة الجرمية لأنها بذاتها ليست الآقوة محضة لها فى الوجود قابلية التلبس بأية صفة وحلية كانت فنسبة الصورة اليها نسبة الفعلية الى القوة وكل فعلية بما هى كذلك مقدّمة بالذات على القوة وان كانت قد تتأخر عنها بالزمان، فافهم ذلك.

[٨٣] قوله «فان ذاتها لا يخلو...»^١

اذلا ذات لها مجردة عن الصورة الأّبمجرد فرض العقل واختراعه، فعدم الانصاف أنما هو بمحض الغرض والاختراع.

[٨٤] قوله «لها وحدة شخصية...»^٢

بالنظر الى ذاتها.

[٨٥] قوله «وحدة اتصالية...»^٣

بالنظر الى الصورة الاتصالية.

[٨٦] قوله «فوحدها الشخصية...»^٤

اذالفرق ثابت بين نفى الكثرة الذى هو من لوازم الوحدة وبين نفى الكثرة الذى من لوازمه الوحدة، والوحدة اذا لم تكن فى مقابل كثرة بل يمكن ان يجمع تلك الكثرة فهى من لوازم نفى الكثرة مثل الوحدة النوعية فأنها من لوازم نفى الشخصية ويمكن عليها ان يجمعها بخلاف الوحدة الشخصية فانها لا يجوز ان يجتمع مع الكثرة الشخصية فانها وجوديتان متقابلتان، وأما الوحدة النوعية فليست امراً وجودياً له تحصيل فى الوجود بل اذا لوحظت الماهية مجردة عن الوحدات الشخصية التى هى الهويات العينية ثبت لها وحدة وذلك أنما هو من اجل ضعف الشئ فى الوجود اذ الوحدة والوجود متحدان عيناً متغايران عنواناً، وحال الهيولى مع الصورة ايضا بتلك المثابة تدبر تفهم.

١. ٩/٤٤.

٢. ١٠/٤٤.

٣. ١١/٤٤.

٤. ٢٠/٤٤.

[الحجة الثانية]

[٨٧] قوله «والحركة وغير ذلك...»^١

من الصفات الوجودية والكمالات الثانوية كالوصل والفصل والصور النوعية التي يستكمل بها اوصاف تلك الصور ولوازمها.

[٨٨] قوله «فهو فقد شئ...»^٢

عن الشئ بحيث يكون له امكان وجوده فيه، فافهم.

[٨٩] قوله «بالقوه فينتج...»^٣

بعكس الكبرى ثم عكس النتيجة.

[٩٠] قوله «لكان صورة الجسم عرضاً...»^٤

لأن مفهومها مركب من امر عديم هو فقدان تلك الاشياء وهذا من الانتزاعات وله حظ ما من الوجود وهو وجود منشأ انتزاعه ومن مفهوم آخر اضافي هو امكان وجود تلك الاشياء والاضافة ايضا لها حظ ضعيفة من الوجود فهو من اضعف الموجودات، والصورة الجسمية موجودة في الخارج بوجوداتم واكمل من وجود الاضافات والاعدام.

[٩١] قوله «ولو كان الاتصال حاملاً للقوة...»^٥

فان لكل قابل جهتين واعتبارين، فمن جهة نفس ذاته التي هي حاملة للقوة والقبول يجب وان يجتمع مع المقبول ومن جهة قوتها وقبولها لا يمكن ان يجتمع معها. لا اقول من جهة قبولها مطلقاً، بل اقول من جهة قوتها الخاصة والاستعداد الخاص الذي لها بالقياس الى مقبول خاص، فقوة النامي التي هي في الجماد انما يزول حين ورود النفس النامية عليه واما القوة الحيوانية واستعدادها، فلا يزول عنه بورودها بل بورود النفس الحيوانية عليه، ومن اجل ذلك تريهم يقولون ان المستعد من حيث هو مستعد لا تجتمع مع المقبول. فان ما ذكرناه هو

١. ٢٣/٤٤.

٢. ١٤٥.

٣. ٦/٤٥.

٤. ١١/٤٥.

٥. ١٢/٤٥.

بعينه مفاد تلك الحيثية التي ذكره.

[٩٢] قوله «فيلزم ان يكون شئ واحد بالقوّة وبالفعل معاً...»^١

وأمّا ان شيئاً ماله فعلية بحسب ذاته وله قوّة اشياء اخرى اعدام تلك الاشياء فلا دليل على امتناعه من ضرورة او برهان، فاذن ليس يستلزم امتناع كون شئ واحد من جهة واحدة فعلاً وقوّة امتناع كون شئ فعلاً وحاملاً لقوّة اشياء اخرى، اذ الفرق ثابت بين كون شئ موصوفاً بصفة وكونه منشأ للاتصاف بها او الانتزاع لها، والشئ الواحد من جهة واحدة ليس يمكن عليه ان ينتزع منه صفة ومقابلها ولكن يمكن عليه ان يتصف بصفة له منشأ وراء ذات الموصوف و يكون لتلك الصفة مقابلة ما مع تلك الذات فهذا السؤال كلام مغالطى قد اخذ منشأ الاتصاف ومبدء الانتزاع مقام الموصوف والحامل. فافهم ذلك.

[الحجة الرابعة]

[٩٣] قوله «ولا بد لكل معلول ان يناسب علته...»^٢

وقد اورثت الاعاظم من الفلاسفة المكرمين فهم كلمة قدسية في ذلك وهي قولهم «كل فاعل فعله مثل طبيعته»، المطابق لقوله عزّ من قائل: «قل كل يعمل على شاكلته»^٣ والموافق لقولهم «كل معلول فهو من لوازم تمام علته، فهي مناسبة لمعلولها». وقديمتها الشيخ في الشفاء^٤ ببيان مناسب مذاقه. ونحن نقول: قد تقرّر في محله ببراهين قاطعة ولا سيما البراهين التي ذكرها المشهور. ان الجاعلية والمجعولية انما هما في باب الوجود لافى سنخ الماهية فالوجود الموصوف بالجاعلية يشارك الوجود الموصوف بالمجعولية في نفس حقيقة الوجود مع تحقق الاشتراك بينهما في مفهومه المصدري الانتزاعي اذحيثية ذوات كافة الوجودات على تقدير اصالته عين حيثيته الخارجية والعينية ونفس حيثيته الشخصية ومحض جهة الفعلية و صرف منشأ الآثار الخارجية ومبدئية الاحكام العينية وحقيقة

١. ٢٠/٤٥.

٢. ١٧/٤٨.

٣. الامرء ٨٤.

٤. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة السادسة، الفصل الثالث في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها، ص ٢٧٨-٢٨٦.

الموجودية و الطاردية للعدم مع ان بعضها تام بل فوق التمام وبعضها ناقص وقاصر، بعضها غنى محض بل غناء صرف، وبعضها فقير محض بل فقر صرف، بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بغيره، بعضها مجرد صرف وبعضها مادي محض وبعضها واسطة بين الامرين، بعضها جاعل بذاته وبعضها مجعول بذاته وبعضها واجب بالذات وبعضها ممكن بالذات والى تلك المناسبة وهذه المباني اشار سيدنا و مولانا خاتم الاوصياء عليه آلاف التحية والثناء في بعض خطب نهج البلاغة بقوله (ع): «توحيد تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونه عزلة»^١ و ايضا العقل يحكم بحكم الضرورة والوجدان من دون افتقار الى البرهان ان وجود العلة اقوى واتم من وجود المعلول، مع انه يمكن ان يقام عليه البرهان و يقال لو لم يكن كذلك لكان وجودها اما في مرتبة وجود المعلول او انقص منه فيلزم من كونه قائماً بذاته غنياً عن المعلول و كون المعلول قائماً به مفتقر اليه، اما الترجيح بلامرجح او ترجح المرجوح على الراجح فاذن يجب وان يكون وجود العلة اشد من وجود المعلول، و الشدة والضعف لا يعقل الا في حقيقة واحدة يكون في الشدائد اتم وفي الضعيف انقص مثل السواد المشترك بين فرده الشديد والضعيف، ومن اجل ذلك يستنكر العقل ان يقول ان هذا السواد اشد من ذلك الخط او من ذاك البياض وذلك الاختلاف من اشد انحاء الاختلاف اذ صار به وجود العلة قائماً بذاته بالنظر الى معلوله غنياً عنه كاملاً تاماً وان فرض عدمه مقدماً عليه بالذات ووجود المعلول قائماً به مفتقراً اليه كاملاً به متأخراً عنه، فاذن بينهما مبانة تامة ومناسبة تامة ايضاً.

ثم ان البرهان قائم بنحو العموم على نفى التخالف الجنسي والتمايز الفصلي والتغاير النوعي عن كافة الوجودات. اذ ليس لها جنس ولا فصل ولا نوع، ونفى التخالف الجنسي والتمايز الفصلي يلزم نفى التمايز الصوري والتخالف المادي والتغاير المقداري اذ المادة عين الجنس والصورة عين الفصل والمقدار مركب من الجنس والفصل، ومن اجل ذلك قال المتألهون من الفلاسفة المشائية: كل مركب خارجي فهو مركب عقلي ولا عكس وذلك كمال المناسبة لاشتراك كافة الموجودات في هذا الحكم العام المؤدى للبرهان على

١. الطبرسي، الاحتجاج، احتجاجات امير المؤمنين (ع) في التوحيد (نهران، ١٤١٦ ق، دار الاسوة) ج ١ ص ٤٧٥، والحديث الشريف وان كان من امير المؤمنين (ع) ولكن غير مذكور في نهج البلاغة.

نهج العموم مع أنها [فى] كمال المبايئة أيضاً لأنه عند ذلك يكون تمايز الوجودات بانفسيها وتمام ذواتها، فاذن مابه الاشتراك فى الوجودات بعينه مابه الاختلاف فيها وهذا هو المراد بالتشكيك الخاصى الذى لا يعرفه إلا الرجل الخاصى .

ثم ان المفهوم الواحد ليس يجوز ان ينتزع من حقائق متبائية او هويات متبائية من حيث انها متبائية والأل لكانت جهت التباين فيها بعينها جهة الاتحاد فاذن انتزاع مفهوم الوجود من كافة الوجود باعتبارها فى انفسها يوجب اتحاداً فيها بحسب ذواتها وترتب الآثار المختلفة عليها يوجب اختلافاً فى ذواتها اذاختلاف الآثار يدل على اختلاف المؤثرات، ومابه الاتحاد فيها لو كان غير مابه الاختلاف للزم التركيب فيها، والبرهان يكذبه .

ثم كيف يمكن ان لا يكون بين المفيض بالذات والمفاض بالذات مناسبة تامة تقتضى اختصاص المفيض بمفاضه والمفاض بمفيضه، مع أنه لولا الاختصاص لكان يجوز ان يكون كل شئ علّة لكل شئ وكل شئ معلولاً لكل شئ، فاذن وجود الجاعل بالذات حيثية ذاته بعينه حيثية الجاعلية للمعلول بالذات والقهارية عليه، ووجود المجعول بالذات حيثية ذاته بعينها حيثية المجعوليهِ والارتباط اليه والاستهلاك لديه، مع اشتراكهما فى اصل الوجود، وهذا هو المراد من التشكيك الخاص الخاصى^١.

[الفصل الثالث فى ان الصورة الجسمية لا يتجرد من الهولى]

[٩٤] قوله «واعترض عليه الشيخ فى الشفا...»^٢

اصل هذا البرهان موروث عن القدماء، والشيخ^٣ بعد الايراد عليه اراد ان يبينه بياناً لا يرد عليه شئ، فزاد على ما كان فى الاصل اموراً:

الاول: تحصيل البعد الاصلى من فرض نقطتين متقابلتين .

الثانى: اعتبار تحقق زيادات غير متناهية بالفعل على ذلك البعد .

١. مشابه مضمون هذه التعليقة يوجد فى رسالة فى مباحث الحمل ورسالة فى الوجود الرابطة فى هذا المجلد وتعليقة فى العلة والمعلول من تعليقاته على الاسفار فى المجلد الاول من هذه المجموعة .

٢. ١/٥٥ .

٣. الشفا، الطبيعيات، الفن الاول فى السماع الطبيعى، المقالة الثالثة، الفصل الثامن، ص ٢١٩-٢١٢ .

الاصل الثالث: اعتبار تساوى تلك الزيادات اذلولم يعتبر ذلك لم يتضح عدم تناهى البعدالمشتمل على الغير المتناهيه منها الا اذا اعتبرت الزيادات متزائدة واذا اتضح الامر فى المتساويه يكون فى المتزايدة اوضح .

الرابع: اعتبار وجود زيادة كل بعد فى بعد فوقها .

وبتلك المقدمة الاخيرة دفع ما اورده على القدماء اذلو وجب وجود كل زيادة فى بعد فوقها يوجب وجود كل مجموع زيادات فى بعد فوقها ومجموع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع زيادات يوجب وجودها فى بعد، فافهم ذلك.^١

١. م / ٥٠. الى هنا تمت تعليقات الحكيم المؤسس على شرح الهداية الاثيرية، والحمد لله.

تعليقات على حواشي الهيأت الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقالة الاولى في مبادئ الحكمة الالهية و كليات مباحث الوجود]

[الفصل الاول في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى ليتبين انيته في العلوم]

[١] قوله «النظر فيه في علم من العلوم الجزئية»^١

اذ عند ذلك لا يخلو من ان يكون عرضاً من اعراض موضوع العلم الجزئى او نوعاً من انواع تلك الاعراض، او لا يكون عرضاً من اعراضه ولا نوعاً لعارض من اعراضه، بل يكون نوعاً لنفس الموضوع، او يكون هو ايضاً موضوعاً له برأسه لكونه مشاركاً للموضوع في جملة واحدة هي جهة واحدة هي جهة الموضوعية في كليهما للمسائل. والشق الاخير سيبطله الشيخ، والشق الاول يستلزم كونه تعالى معلولاً ومحتاجاً الى ذلك الموضوع في وجوده، وكذلك الكلام في الشق الثاني اذا افتقار الجنس وامكانه يستلزم افتقار النوع وامكانه. فكذلك الكلام في الشق الثالث اذ كل ماله جنس فله ماهية و كل ذى ماهية معلول لغيره فلا يكون مبدء للكل، تدبر.^٢

١. الشفاء، الالهيات، (القاهرة ١٣٨٠ هـ. ق.) ص ٥٥ س ٢: «الاشارة جرت في كتاب البرهان». تعليقات صدر المتألهين على

الهيئات الشفاء، (الطبعة الحجرية، تهران، ١٣٠٣ ق.) ص ٤ ص ١٧.

[٢] قوله «لأنه يقتضى نسبته الى كل موجود...»^١

نسبة الاول الى الكل اضافة القيومية والمبدئية، ومقصود الشيخ من كونه تعالى موضوعاً لعلم جزئى كونه موضوعاً له بحيث لا يكون جزء من العلم الاعلى بل ولا يمكن، والدليل على ذلك القصد قوله «فيجب ان يكون العلم به جزء من هذا العلم»^٢ فاذن لو كان تعالى موضوعاً لعلم من العلوم الجزئية لكان له ماهية بغير وجوده، فيكون وجوده عرضياً لماهيته و كل عرضي معلل اما بالذات المفروض او بغيرها والاول باطل لاستلزامه تقدم الماهية بالوجود على وجودها والثاني يستلزم كونه معلولاً فلا يقتضى نسبته الى كل موجود نسبة القيومية والمبدئية، ولا يلزم من ذلك البيان ان لا تصح كونه تعالى موضوعاً لعلم جزئى بحيث لا ينافى كونه جزء من العلم الاعلى، اذ على تلك الحيشية ليس يلزم كونه ذاماهية بل يلزم وان لا يكون ذاماهية حتى يكون تخصصه وتعيينه لا بامر زائد على الموجود بما هو موجود الذى هو الموضوع للعلم الاعلى فيكون الآثار المطبوعة له آثاراً مطلوبة للموجود بما هو موجود. و تمام السرفى ذلك ان العام وجوده فى الواقع وجوده فى مرتبة من مراتب الواقع وهى مرتبة اخذه عامالاً بشرط، فهو لو كان عين الخاص فى الواقع، وذلك عند كون الخاص متخصصاً لا بامر زائد على العام يكون العوارض الذاتية للخاص عوارض ذاتية له فى الواقع وغريبة فى مرتبة من مراتب الواقع وحينئذ يختلف الحكم كل الاختلاف ومع ذلك الاختلاف والاضطراب، فافهم ذلك.

[٣] قوله «امراً كلياً عاماً...»^٣

سواء كان العموم عموم المعانى والمفاهيم او عموم حقيقة واحدة و سريانها فى مراتبها، اذا المبدء الاول ليس بمفهوم الوجود ولا حقيقته السارية فى كل شئ بل المبدء الاول هو تلك الحقيقة بشرط لا عن السريان.

[٤] قوله «والغرض فيما عليه البرهان الاعراض الذاتية»^٤

اعلم ان العلوم الحكمية هى التى يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لاعيان

١. الشفا، ٣/٥؛ التعليقات، ١٨/٤.

٢. التعليقات، ١٨/٤.

٣. الشفا، ٣/٥؛ التعليقات، ١٨/٤.

٤. الشفا، ٣/٥؛ «ذلك ان فى سائر العلوم قد كان يكون لك شئ هو الموضوع...»؛ التعليقات، ٢٨/٤.

الموجودات، والاعراض الذاتية لكل شيء من موضوعاتها هي الاحوال التي هو عليها في نفس الامر من دون اعتبار معتبر وفرض فاض. فالعلوم العربية وسائر الفنون اللغوية خارجة من الحكمة اذ العوارض الذاتية لموضوعاتها انما هي عوارض لها بحسب الاعتبار اما في نفس العوارض اوفى معروضاتها. واثبات العوارض الذاتية لشيء اذا كانت تلك العوارض عوارض من دون اعتبار لما يمكن الابدال العلم بحقيقة ذلك الشيء ومجرد العلم بالوجود لا يكفي في ذلك والا لانحصرت العوارض بالعوارض التي يترتب عليها بالمشاهدة والحس، فاعتبر الانسان فانظر هل تقدر على اثبات العوارض الغير المشهودة له بمجرد العلم بوجود ما يطلق عليه ذلك اللفظ، لا اظنك في تردد من ذلك وناهيك في ذلك مشاهدة شبح من بعيد فانك عند مشاهدتك اياه لست قادر على اثبات عوارض ذاتية له الا ما هو المشهود مع ان مجرد عروض شيء لشيء لا يدل على كونه عرضاً ذاتياً له.^١

[٥] قوله «فهى معطية للعلم الدائم من غير تقييد بمادام الوصف او مادام الذات او غير ذلك...»^٢

اذ البراهين القائمة في ذلك العلم كثيراً انما اقيمت من جهة الفاعل والغاية، وفاعل الاشياء دائمي الوجود وغايتها بعينها فاعلها على ما هو المقرر. فبراهين ذلك العلم يثبت ذوات الاشياء وليس لها اثبات شيء لذواتها من حيث هي ذواتها ومادام ذواتها او مادام كونها متصفة بصفة من الصفات الثابتة لها بالفعل او بالامكان. والبراهين القائمة في الطبيعي لا يجب وان يكون من الفاعل والغاية حتى يكون مؤداها دائمي الوجود، بل ربما يكون من المادة والصورة، بل ينحصر في ذلك، فلا محاله يكون مؤداها مقيدة بمادام الذات او مادام الوصف فعليك بالتأمل في ذلك.

[٦] قوله «لأن موضوعاتها يثبت في هذا العلم...»^٣

اذ في الالهى يقيم البرهان على وجود الطبيعة مثلاً التي هي موضوع للعلم الطبيعي، وفي الطبيعي يوضع الطبيعة ويستدل بما فيها من المادة والصورة على العوارض التي يترتب

١. هذه التعليقة في م/ ٦ خطها خطه الشريف ولكن فاقد لامضائه.

٢. الشفاء، ٩/٥: «ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم...»، التعليقات، ٤/السطر الاخير.

٣. الشفاء، ١٤/٥: «وانه الحكمة المطلقة...»، التعليقات، ٣/٥.

على جهة اقتضاؤها أو جهت استعدادها، فتدبر .

[٧] قوله «لا يجوز أن يكون العلم بالأشياء التي تحته جزء من علمه . . .»^١

كل ماهو من الاجزاء بالنسبة الى علم من العلوم يجب وان يكون من ذاتيات موضوع ذلك العلم اعني من اعراضه الذاتية، او يكون الموضوع من ذاتياته اعني من مقوماته لكن يشترط في الاخير كون الخاص غير مشتمل على امر زائد على طبقة العام كالجنين بالقياس الى الحيوان وحينئذ يظهر ان موضوعات العلوم الجزئية ليس بذاتي لموضوع العلم الاعلى بالمعنى الاول ولا هو ذاتي لها بالمعنى الثاني، والواجب تعالى اذا اخذ من حيث ذاته وهويته حاله حال موضوعات العلوم الجزئية، واذا اخذ من حيث مفهومه وكونه مبدءاً فهو من ذاتيات موضوع العلم الاعلى ويكون البحث عنه جزء من العلم الاعلى فاحسن التأمل .

[٨] قوله «انها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان...»^٢

المذكور من الذاتي في كتاب البرهان من الميزان اعم من المذكور في كتاب ايساغوجي لانه في ايساغوجي ما يكون جزء من حدّ الشيء مقوماً للمحدود لجنس الشيء فصله وفي البرهان يسمى الاعراض الذاتية ايضاً بالذاتي، والعرض الذاتي هو ما يلحق الشيء اعني الموضوع لذاته لا بسبب امر اعم او اخص، مثاله الحركة الارادية للحيوان . و امثال تلك المحمولات قد يحمل على الموضوع بنهج التقابل كالزوجيه والفردية للعدد والاستقامة والانحناء للخط وقد يكون بين المتقابلين متوسط كالمساواة بين النقصان والزيادة في الكم وان كان منشأ هذا التثليث التقابل . وقد يكون تلك المحمولات من اللوازم كالضحك بالقوة للانسان . وقد يكون من المفارقات كالضحك بالفعل له . وبالجمله كل ما يلحق الشيء بحسب جوهره وذاته ولا يجوز ان يلحق غيره يسمى في كتاب البرهان بالذاتي . ولا يمكن حدّ واحد من تلك الاعراض الا اذا ذكر الموضوع في حدّه فلا يحدّ الاستقامة مثلاً الا اذا ذكر الخط الذي هو موضوعه . ولو اريد جمع المفهومين للذاتي في رسم واحد لقليل الذاتي هو ما يشتمل حدّه على الموضوع او حدّ الموضوع عليه . فافهم ذلك .

١ . الشفاء، ١٨/٦ : «اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه بحث من المفارقات . . .»، التعليقات، ٣/٦ .

٢ . الشفاء، ١٨/٦ : التعليقات، ٣/٦ .

[الفصل الثانى : فى تحصيل موضوع هذا العلم]

[٩] قوله «بل شىء آخر تحته فان موضوعها يثبت فى علم فوقها...»^١

اذ موضوع تلك العلوم النفس الناطقة الانسانية من جهة كونها ذى مشاركة خاصة او عامة او من جهة كونها ذى ملكات حسنة او رذيلة واثبات النفس الناطقة انما هى فى العلم الالهى، فافهم ذلك.

[١٠] قوله «اما مقداراً مأخوذاً فى الذهن مع المادة...»^٢

يعنى مادة على الاطلاق.

[١١] قوله «واما عدداً مجرداً عن المادة...»^٣

يعنى المادة مطلقاً.

[١٢] قوله «واما عدداً فى مادة اشارة الى موضوع الموسيقى...»^٤

كمادة الصوت الحاصلة من آلة، فالمراد من المادة ليس هو المادة المخصوصة فى شىء من الاجسام المذكورة كما لا يخفى.

[١٣] قوله «ولا يبعد ان يكون هذا شروفاً فى منهج آخر فى تحقيق موضوع الفلسفة الاولى»^٥

خلاصة الفرق بين المنهجين ان فى الاول يؤخذ الجسم او المقدار مع حيثية اخرى يكون تلك الحيثية مناط كونه موضوعاً يجب وان يبحث عنه فى علم يثبت من ذلك البحث وجوده ولا يكون ذلك الا فى علم هو فوق ساير العلوم الجزئية. وفى الثانى يؤخذ الجسم او المقدار لامع تلك الحيثية بل مطلقاً عن الحيثيات التى تكون جهة البحث عن الجسم فى الطبيعى وعن المقدار فى الرياضيات. ثم تعين تلك المعانى الكلية يجب وان يبحث عن ماهياتها ووجوداتها ولا يكفى الا فى العلم الاعلى ببيان ذكره الشيخ.

ومن تلك الخلاصة يظهر فساد ما اروده المحقق الخوانسارى قدس سره عليه من «ان

١. الشفاء، ٩/٨٠ «وكذلك الخلقيات»؛ التعليقات، ٨/٨.

٢. الشفاء، ١٠/٨٠ «واما العلم الرياضى»؛ التعليقات، ١١/٨.

٣. الشفاء، ١٠/٨٠؛ التعليقات، ١٢/٨.

٤. الشفاء، ١٠/٨٠، التعليقات، ١٢/٨.

٥. الشفاء، ٣/١١ «ثم البحث عن الجوهر بما هو جوهر...»؛ التعليقات، ٢١/٨.

الامور التي ذكر انه لابد من اثبات وجودها وماهيتها وقد ذكرها الشيخ ليس الآ موضوعات
سائر العلوم الجزئية سوى الجواهر الذي كأنه اوردته استطراداً وعلى هذا لا يستقيم جعل
هذا وجهاً آخر غير الوجه السابق» انتهى كلامه. ^١ فتدبر حتى يظهر لك الفرق ظهوراً جلياً.
[١٤] قوله «ويتم بادنى عناية لظهور ان وجود تلك الموضوعات الكلية لابد ان يطالب في
علم هو فوق سائر العلوم ...»^٢

كلما يثبت في علم من العلوم يجب وان لا يكون لموضوع ذلك العلم. والاشياء التي
هى الموضوعات للعلوم الجزئية اذا اخذت بكليتها اعنى معانى كلية يقاس بعضها الى بعض
يحكم العقل حكماً أولياً بأنها متباينات فلا يمكن البحث عن وجود واحد منها فى علم يكون
واحد آخر منها موضوعاً لذلك العلم ومن جهة ذلك قيّد المحشى قدس سره الموضوعات
بالكلية. ومن ذلك يظهر فساد ما اوردته المحقق الخوانسارى (ره) عليه من «ان العناية التي
ذكرها ليست تامة اذ لا يلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل علم من هذه العلوم فيه نفس ان
يكون فى علم اعلى بل يجوز ان يكون فى علم آخر منها فلا بد من التمسك بما ذكره
الشيخ». ^٣ انتهى كلامه. فتأمل حق التأمل.

[١٥] قوله «كلفظ المتصل بالمعنى الذى ليس بمضاف ...»^٤

قال فى الاسفار ما حاصله: ان لفظ المتصل يطلق بالاشتراك على معنيين. الاول
المعنى الحقيقى من دون قياس الى شىء آخر. الثانى المعنى يقاس الى الآخر. والمعنى
الاول الذى هو صفة حقيقية فهو ايضاً معنيان اولهما كون الشىء فى مرتبة ذاته وحدّ
حقيقية قابلاً لانتزاع الامتدادات الثلاثة المتقاطعة منه من دون تعيين مرتبة من التقدر فيه
من العظم والصغر والتناهى واللاتناهى، فما يتفاوت بحسبه متصل آخر ولا يخالفه فى
التقدير فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشار كآله من جهة العادية و

١. راجع الالهيات من الشفاء، الطبعة الحجرية، ص ٢٧٣، حاشية المحقق الخوانسارى.

٢. الشفاء ٣/١١، التعليقات ٢٤/٨، والعبارة التي نقلناها (وهى موضع التعليقة) لم يذكر فى التعليقات المطبوعة الحجرية.

٣. راجع الالهيات من الشفاء، الطبعة الحجرية، ٢٧٣، حاشية المحقق الخوانسارى.

٤. الشفاء ١٤/١١، «و اما المقدار فلفظه اسم مشترك ...» التعليقات ٨/٩.

المعدودية والجذرية والمجنورية ولا مباناً بحسبها والمتصل بهذا المعنى هو الفصل المقسم للجوهر والمقوم للجسم والمحصل للهيولى ثابت للجسم فى حد نفسه لبطلان كون الجسم مؤلفاً من المنقسمات الجوهرية الوضعية فهو بنفس ذاته مصداق معنى المتصل من دون ملاحظة امر آخر واعتبار شىء زائد سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مشتملاً على امر آخر قابل لها على اختلاف رأبى الحكيمين العظميين المقدمين افلاطن و ارسطو، وهذا القدر اعنى مجرد كون الشىء متصلاً فى ذاته لا يلزم قبول القسمة المقدارية و إنما ذلك بعد تعيين الكمية وتحصيل قدر الاتصال اذ ما لم يتعين ذهاب التماضى والانبساط اما الى حد من الحدود والنهايات بمبلغ خاص من المبالغ والغايات او الى اللانهاية لم يصح فيه فرض جزء دون جزء عيناً كان او وهمياً لا بالفك ولا بالقطع وبالوهم ولا باختلاف عرضين قارين كالبلقة او غير قارين كمحاذايتين او موازيتين اذ مصحح هذه كلها انما هو تعيين المقدار وليس للجسم فى حد ذاته النفس الامتداد من دون تعيين الانبساط وانما يعرض كمية الاتصال بعد نفس الاتصال و ثانيهما كون الشىء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض وبداية لبعض آخر، ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلانهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة او غير قارة. و اما المعنى الثانى الذى هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين: احدهما كون الشىء ذى المقدار او المقدار متحد النهاية بآخر مثله، سواء كانا موجودين او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثانى بهذا المعنى. والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لهذا انه متصل بذلك بهذا المعنى. انتهى كلامه ملخصاً^١ و عليك بالتأمل.

[١٦] قوله «و اما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع...»^٢

فانها بحسب الحقيقة عين الوجود، والوجود لا يعرض الماهية الا بضرب من التحليل. و اما أنها ليست من الامور الموجودة على الاستقلال فلا أنه ليست لها حيثية وجود

١. الاسفار، السفر الثانى، فى احكام الجواهر، الفن الاول فى تجوهر الاجسام الطبيعية، الفصل الثانى. ج ٥ ص ٢٣-١٩.

٢. الشفاء، ١٧/١٣: «وبعض هذه كالعوارض الخاصة» التعليقات ٢٣/١١.

بحيالها سوى الوجود اى وجود شىء ما فهى موجودة بالعرض والموجود بالعرض ليس من الانواع المتحصلة المندرجة تحت مقولة من المقولات، فافهم ذلك.

[المقالة الثانية: فى الجواهر الجسمانية]

[الفصل الرابع: فى تقديم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود]

[١٧] قوله «لما كانت طبيعة الصورة الجسمانية بما هى صورة جسمانية...»^١

لا يخفى ان الطبيعة الكلية بما هى طبيعة لا توجد فى الخارج منحازة عن هويات اشخاصها فالموجود بالذات والمفعول من الجاعل القيوم جل ذكره انما هو نحو من الوجود ثم هذا الوجود بضرب من التعلق يتعلق بالطبيعة فهى موجودة ومفعولة بالعرض بضرب من العروض والطبيعة ومن اجل ذلك تريهما توجد بوجود شخص منها وتقدم بانعدام هذا الشخص وتتحفظ من جهة نسخها الماهوى لوجود واحد من اشخاصها اذ انعدم شخص منها وانوجد آخر فليست لها ذات باقية فى الخارج تتوارد عليها الشخصات فهى مجهولة بحسب جعل اشخاصها وبعده بخلاف الهيولى فانها عند اتباع المشائين الامر الباقي فى الجسم ولها تشخص فى ذاتها لا تتبدل بتبدل الصور عليها وان كانت ذاتها قوة محضة لها فى الوجود قابلية التلبس بأية صورة كانت، فهى موجودة بوجود عليحدة منحازة عن وجود الصورة مفعولة بجعل عليحدة لا يختلف، والوجود اصل الجعل والوجود فيها باختلاف الجعل بناء على كل واحد من الاجوبة الثلاثة فى طبيعة الصورة فهى اقوى وجوداً له اتم تحصيل من تلك الطبيعة وان كانت الطبيعة مأخوذة مع الوجود الخارجى فان حالها مع الوجود الخارجى ما عرفت من ان الوجود منسوب اليه بالعرض ثم افتقار الهيولى الى الصورة ثابت وعدم افتقارها الى صورة مخصوصة محقق وعند ذلك يلزم ان يكون علة الشىء وحافظه اضعف وجوداً من ذلك الشىء بناء على ظاهر الجواب الثالث، بل بناء على الاولين ايضا، اذ على الاول يكون العلة فى الحقيقة هى المجموع وهو مركب اعتبارى وليس له وجود سوى وجود اجزائه يكون جهة ذاته بعينها جهة اقتضاء المادة، وعلى الثانى يجب وان يكون للصورة اقتضاء بالنسبة اليها

١. الشفاء، ٦/٨٧: «و لكن لقائل ان يقول ان مجموع ذلك...»، التعليقات، ١٤/٧٩.

فتكون علة لها بالذات.

و ان لا يكون علة الهيولى بما هي علتها باقية عند زوال الشخص من الصورة و اذا زالت العلة زال المعلول فيلزم ان لا يكون فى الجسم امر باق و ذلك خلاف ما اطبقوا عليه من بقاء الهيولى، فلامفرّ من ان يقال وحدة الهيولى فى الخارج بعينها الوحدة الجنسية بمعنى أنّها نفس الجنس الموجود فى الخارج بوجود الفصل فليس لها تحصيل فى الخارج مع اعتبار نفسها و ان فرض ذلك التحصيل تحصيل امر بالقوة كما اعتبره المشاؤون فهي موجودة بنفس وجود الصورة التى هي الفصل بعينه، والفرق بينهما باعتبار الذهن و الخارج، فثبت من ذلك ان الهيولى متحدة الوجود مع الصورة كما ذهب اليه السيد المدقق قدس سرّه و المحشى ايضاً نور مضجعه، و يحصل من ذلك ان تبدل الصورة الى صورة اخرى انما هو بتجددات جوهرية و تحولات ذاتية، و الاّ لزم انعدام الجسم بالمرّة، فافهم ذلك كلّهُ.^١

تعليقات على حواشي شرح حكمة الاشراق

بسم الله الرحمن الرحيم

[القسم الاول : فى ضوابط الفكر]

[المقالة الثالثة: فى المغالطات وبعض الحكومات بين احرف اشراقية وبين بعض احرف المشائين]

[الفصل الثالث : فى بعض الحكومات فى نكت اشراقية]

[مقدمة]

[١] قوله «و على الصور ايضاً بما هي متأخرة عن موادها...»^١

الهيولى بما هي هيولى قوة محضة لها قابلية التلبس بآية حلية كانت و كل ما هو كذلك لا يمكن ان يفرض له تحصيل فى ذاته فاذن كل قوة فهي متحصلة بتحصيل غيره، فذلك الغير هو المتحصل بذاته، فكل شيء له قوة فعلية تتحصل قوته بفعليته و محصل كل شيء له اقتضاء و عليّة بالقياس الى ذلك الشيء و علّة كل شيء مقدمة عليه مطلقاً، فاذن الفعلية مطلقاً مقدمة على القوة. و اما الفعليات المتحدّة الحادثة كالصور المولودة المسبوقه بامكانات المواد و استعداداتها، فهي و ان كانت من جهة شخصياتها المتعينة

١ . حكمة الاشراق فى «مجموعه مصنفات شيخ اشراق» (تصحیح هنرى كرين، تهران، ۱۳۹۷ق) ص ۶۱ س ۱۳ . شرح حكمة الاشراق لفطب الدين الشيرازى (تهران، الطبعة الحجرية) ص ۱۷۱، قوله «فاما ان يكون حالاً فى غيره شايعاً بالكلية» هذا التعريف مع اشتماله على المشترك اللفظى...

من قبل تلك الاستعدادات متأخرة عن المواد لكنّها بما هي فعليات و صور مقدّمة على موادّها المجامعه معها بالذات فهي بالاعتبار الأوّل متأخرة عن الموادّ حالةً فيها و بالاعتبار الثانی مقدّمة عليها غير حالة فيها فتحّس من هذا البيان ان واجب الوجود بالذات و للذات منتهى سلسلة الفعليّات و التحصّلات و مبدء كل شرف و فضيلة، و الهیولی الاولى منتهى سلسلة القوى و الامكانيات و منبع كل حسنة و دنائة و ان الهیولی متحدة مع الصورة فى الوجود و ان الصورة المتجدّدة واردة على الهیولی بتجدّد الامثال على الاتصال و الاّ لزم وجود الهیولی من دون صورة فى زمان او آن فيلزم ان لا تكون فى ذاتها قوة محضة، تدبّر.^١

[٢] قوله «لاستحالة وجود عرض واحد الخ».^٢

كل موضوع فهو بالنسبة الى العرض الموجودة فيه معين و مشخص له. والمراد بكونه مشخصاً كونه بشخصه مستدعيّاً لشخص ذلك العرض و الاّ فحصوله فيه دون غيره ترجح من دون مرجّح، فاذن كل موضوع فحيثية ذاته بشخصه حيثية الاقتضاء والعلیة بالاضافة الى شخص العرض الموجود فيه، و الاّ فلا يكون ما فرض موضوعاً له بموضوع بل الموضوع انما هو شىء آخر مركب منه و من امر آخر ينضم اليه. و بهذا البيان بعينه يجب و ان يكون حيثية ذات كل عرض بشخصه حيثية الارتباط و المعلولية بالقياس الى شخص الموضوع المحل له و عند ذلك لو فرض وجود عرض واحد فى موضوعين لزم توارّد علّتين مستقلّتين على معلول واحد شخصى و هو باطل لما هو المقرّر من تكافؤ المتضایفین فى الوجود و عدمه. و من ذلك تحدّس اللبيب انّ العرض مطلقاً متحدّ الموضوع فى الوجود. اما الاعراض الّتى هى صفات المفارقات فلاّنها من لوازم وجوداتها مجعولة بعين مجعوليتها و الاّ لزم تخلّل الجعل بين اللازم و الملزوم، و سنوح الاحوال فى المفارق. و اما الاعراض الّتى هى صفات لازمة للصور النوعية، فلاّنها لكونها لازمة لها مجعولة بجعلها. و اما الاعراض المتجدّدة الواردة على الموضوعات

١. م. ١١١.

٢. حکمة الاشراق / ٦١ س ١٥: ولا يحتاج فى تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا كجزء منه، شرح حکمة الاشراق /

١٧٢: قد عرف المشاؤون العرض بقولهم...

بواسطة استعدادات المواد فلاّنها لما كانت من مقتضيات تلك الموضوعات التى هى صور جسمانية مادية فلو كانت تلك الاعراض مباينة لتلك الموضوعات للزم تأثير المقارن من دون مشاركة الوضع، اذ القابل لذلك الاعراض انما هو المواد ولا وضع بين الصورة والمادة التى هى حالة فيها فالمفروض مقارناً ليس بمقارن، ومن ههنا يظهر بادنى تأمل ان الطبايع الموضوعة المتجددة متجددة بذاتها متحرّكة بجوهرها، ومن ذلك يعلم سرّ اتحاد العاقل بما هو عاقل بالمعقول، فافهم ذلك.^١

[٣] قوله « كيفية عروض تلك الوحدة و بيان موضوعها... »^٢

الماهية من حيث هى ليست الالهى و كما أنّها من حيث هى ليست بموجودة كذلك ليست بواحدة ولا بمتشخّصة ولا بعلّة ولا بقادرة و هكذا، فهى فى حد نفسها ليست بمتصفه بتلك الاوصاف الوجودية كما انها فى نفسها ليست متصفة بالوجود و ليست من حيث هى هى مقتضية لتلك الاوصاف و الاّ لزم كون ذلك المفهوم محمولاً عليها اذا اضفت بتلك الحيشية و المفروض خلافه و الوجدان يكذبه، فاذن ثبوت تلك الاوصاف لها و كونها مصداقاً و محكياً عنها لها انما هو بحيشية انضمامية و تلك الحيشية لا يخلو من العدم و الماهية و الوجود و الاوّلان لا يصلحان لذلك و الاّ لزم كون الماهية او العدم مقتضية للاوصاف الوجودية و النعوت الكمالية اذ الحشيات التقييدية ترجع باعتبار الى الحشيات التعليلية، و الاّ لزم تساوى اعتبار تلك الحشيات مع عدمه و الثالث يستلزم كون تلك الاوصاف عين الوجود هوية و غيرها مفهوماً و عنواناً اذ لو فرض ذلك الوجود مصداقاً لتلك الاوصاف بانضمام امر اليه فذلك الامر لا يخلو من الامور المذكور و ينتهى الامر لامحالة الى وجود حيشية ذاته بعينها حيشية تلك الاوصاف و عند ذلك يثبت حيشية تلك الاوصاف فى كل وجود نظراً الى ثبوت التشكيك الخاص فى الوجود و من ذلك يظهر ثبوت تلك الصفات الكمالية و عينيتها فى الواجب تعالى فافهم فهم عقل.^٣

١. م. ١١١.

٢. حكمة الاشراق / ٦١ س ١٥، شرح حكمة الاشراق / ١٧٢.

٣. م. ١١٢.

[٤] قوله «والتركيب بين المادّة والصورة فيما له صورة في الخارج اتّحادى...»^١
 فالصورة النوعية لكل مركب أنّما هي تكون واجداً لجميع جهاته سواء كان من
 حين وجدان الشيء لجميع مراتب سريانه او وجدانه لجميع شئونه بنحو اعلى و اتم . فافهم
 ذلك.^٢

[٥] قوله «ولهذا يكون الموضوع من مشخصات العرض بخلاف الاجرام الابداعية...»^٣
 يعنى ان شخص العرض و خصوصيته أنّما هو من خصوص اقتضاء الموضوع فهو
 بذاته مفتقر الى موضوع خاص بخلاف تلك الاجرام فان مشخصاتها انما هي من جهة
 خصوص اقتضاء فاعلها التمام من دون افتقار الى امر آخر كالموضوع ثم يلزم وجوداتها
 حصولها في احيازها الطبيعية فاحسن التدبر.^٤

[٦] قوله : «فان وجودها قديم بذاتها و بامور مقررة في ذاتها لا بحصولها في احيازها الطبيعية»^٥
 لان نوعها منحصر في شخصها مقصور عليه في الوجود الطبيعي فالمشخص لها انما
 هو من طبيعة نوعها فعلاً و قبلاً ، فالفاعل المشخص لها الفرد العقلى من طبيعتها و رب نوعها
 و القابل المشخص لها نفس طبيعتها حيث يكون كافية في قبول الموجود المفاض عليها
 بخلاف الاعراض فانها محتاجة لاموضوع بشخصها من جهة استعداد مادته و اقتضاء صورته،
 فافهم ذلك.^٦

[٧] قوله : «و ما ذكره في غاية السخافة او الوهن كما لا يخفى»^٧
 اذ المانع اللفظى غير مجد في تحقيق الحقائق و المانع المعنوى غير ثابت اذ الناعتية
 لا يصح للحالية سواء اريد بالناعتية حمل المواطة الذى يقال «حمل على» او الاشتقاق الذى
 يقال له «وجود في» لا تتفاض عكس التعريف بالسواد على الاول و طرده بالمكان بل المحل

١. حكمة الاشراق / ٦١ س ١٥، شرح حكمة الاشراق / ١٧٢.

٢. م / ١١٢.

٣. حكمة الاشراق / ٦١ س ١٥، شرح حكمة الاشراق / ١٧٣.

٤. م / ١١٤.

٥. حكمة الاشراق / ٦١ س ١٥، شرح حكمة الاشراق / ١٧٣.

٦. م / ١١٤.

٧. حكمة الاشراق / ٦١ س ١٥، شرح حكمة الاشراق / ١٧٣.

على الثانى . وان اريد بالناعية مجرد التابعة فيكون الهيولى حراً بأنها لا تها بالقوة وما بالقوة انما يتحصل بما بالفعل^١.

[٨] قوله : «وكل منها فضيلة على الآخر ودنائه بينها في الاسفار الاربعة»...^٢

قال في الاسفار : «واعلم ان بين العرض والهيولى مشاركة فى خسة الوجود وضعف الحقيقة ولكل منها فضيلة على الآخر ودنائه بوجه آخر . اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع ، واما دنائه فلكونه خارجاً من قوام ذات الموضوع ساقطاً من الحصول فى تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلية فى قوام الموضوع ، واما دنائها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود^٣ . انتهى^٤.

[حكومة فى الاعتبار العقلية]

[٩] قوله : «واتصاله عين وجوده»^٥

او الجزء و ماشا كله باطل بالبرهان ، فليس الجسم فى ذاته بذى مفاصل فهو فى ذاته و مرتبة وجوده متصل ولو فرض انه فى ذاته لا متصل ولا منفصل ويكون بعروض الاتصال له من خارج متصل للزم ان يكون فى ذاته متصل اذ الاتصال ينقسم وانقسام الحال يوجب انقسام المحل فعلا و قوة فللجسم فى ذاته اتصال ، فاتصاله عين وجوده و وجوده عين وحدته لانها من عوارض الوجود ، وعوارض الوجود يكون عينه والا فيحتاج عروضها له الى قيد انضمامى و هولا يخل من الوجود والماهية والعدم ، والا خيران لا يصلحان لذلك والا لزم ان يكون العدم او الماهية علة لعروض العوارض للوجود ، اذ الحثيات التقييدية ترجع باعتبار الى الحثيات التعليلية ، والا فيكون وجودها مثل عدمها ، فاتصال الجسم عين وحدته ، فحال وحدته كحال

١. م. ١١٤.

٢. حكمة الاشراق / ٦١ س ١٥ ، شرح حكمة الاشراق / ١٧٣ ، آخر التعليقة .

٣. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة ، السفر الثانى ، الفن الرابع : فى بحث من احكام الجواهر واقسامها الاولى ، آخر الفصل الثانى فى تعريف العرض ، ج ٤ ص ٢٤٣ .

٤. م. ١١٤.

٥. حكمة الاشراق ، ٦٧/١٥ : «ثم الماهية والوحدة التى لها اذا اخذتا شيئين» ؛ شرح حكمة الاشراق / ١٩٢ ، اول حاشية صدر المتألهين . «هما شيان بحسب المعنى والمفهوم...» وفيه اتصالها عين وجودها... .

اتصاله ووجوده، فكما ان اتصاله فيه قوة الانفصال ووجوده فيه امكان الفساد كذلك في وحدته قوة الكثرة وهماً وخارجاً، ففي الجسم شئ آخر سوى الاتصال اذا اتصال بعينه لا يقبل الانفصال، بل كل فعلية فهي تأبى عن فعلية اخرى وهو لا يكون مابيناً في الوجود للاتصال محلاً له كما عليه المشاؤون.^١

[١٠] قوله: «هذا حق لالكون الوحدة غير موجودة...»^٢

وحدة كل شئ عين وجوده لانها من عوارض الوجود، فلا يكون له وحدات فله وجودات، فالكثير لا وجود له غير وجودات آحاد، ولو لم يكن في الموجودات الخارجيه الوحدة الشخصية التي تقابل الكثرة الشخصية لم ينضبط شئ في التقاسيم ولم ينحصر المقولات في ما ذكره، اذ المركب من الجوهر والكيف مثلاً قسم آخر، وهكذا يرقى عدد الاقسام ولا ينتهي الى حد لا يجاوزه وكذلك الكلام في ساير التقسيمات كالجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف او الاشخاص وما اعتبروه في المركبات الحقيقية التي ليس تحققها بجعل جاعل و صنعة صانع من الخلق كالانسان و الحيوان من الاحتياج بين الاجزاء بوجه غير دائر كما قررره في الهيولى والصورة غير مجد اذا الفرق بين الاجزاء العقلية والاجزاء الخارجيه باعتبار اللا بشرط وبشرط لا على ماهو المقرر في مداركه والشئ اذا كان مابيناً لشئ آخر في الوجود ولا يتحدمه باى اعتبار اخذ في الاجزاء العقلية يحمل كل واحد منها على الآخر وعلى النوع، وذلك دليل اتحادهما في الخارج، و الجنس في الخارج نفس الهيولى، والفصل عين الصورة، فالهيولى متحد مع الصورة في الخارج وجوداً فوحدة الهيولى جنسية، كيف لا ولو كان لها وحدة شخصية لا يقبل الانفصالات الكلية، ولا يكون واحداً مع الواحد كثيراً مع الكثير، اذا الوحدة الشخصية يقابل الكثرة الشخصية فتأمل لكى تعلم ان بيانه قدس الله سره برهان على آخر كلامه.^٣

١. م. ١٣١.

٢. حكمة الاشراف، ٣/٦٨: «فالعدد ايضاً امر عقلى»، شرح حكمة الاشراف / ١٩٢.

٣. م. ١٣٢.

[١١] قوله: «بما هو جنس ماهية ناقصة...»^١

اعلم ان الجنس اعنى الماهية التى يعرضها الجنسية قديتحصل و يوجد بما ينضم اليها من الفصول و قديتحصل بنفسه من دون انضمام امر اليها. مثال الاول الحيوان بالقياس الى الانسان فانه لا يصير نوعاً انسانياً بانضمام معنى الناطق اليه ذهنياً و تحقق مبدء النطق اعنى النفس الناطقه خارجاً. و مثال الثانى ايضا هو الحيوان بالقياس الى الجنين فان له فى بعض مراتب استكمالها نفس حيوانية حساسة متحركة بالارادة و الشعور اذ ليس فيه معنى وراء الحس ينضم الى الحيوان ليحصله نوعاً و يقومه وجوداً اذ وراء الحس انما هو العقل و العقل فصل الانسان والحيوان الجنينى ليس بعد بانسان. و كذلك الكلام فى ساير الحيوانات كالفرس و غيره فليس فيها معنى آخر وراء الحس و الا يلزم كونها انساناً والمفروض خلافه. و الاختلاف الواقع فيهما انما هو باعتبار اختلاف مراتب الحس فليست هى انواعاً مختلفة بالفصول بل انما هى اصناف مختلفة بالعوارض باختلاف الاستعداد، فالحيوان اذا اعتبر بشرط الناطق يكون نوعاً آخر، فالحيوان الجنسى هو الحيوان اللابشرط عن الناطق و عدمه، فليس له تحصل فى نفسه اذ التحصل انما هو بالناطق او مع عدم الناطق فالحيوان الجنسى ليس بواحد من هذين اذ يصدق على كل واحد منهما و لا شىء منهما يصدق على الآخر فالحيوان بما هو جنس بل الجنس بما هو جنس حقيقة ناقصة غير منطبقة على ماهية نوعية ذهنياً غير متحصلة وجوداً انما [كان] انطباقاً و تحصيلها بالفصل سواء كان ذلك الفصل امراً ينضم اليه ام لم يكن، و ممّا بيناه يظهر ان من قال بتفرد الجنس عن الفصل جعلاً و وجوداً لم يحصل معنى الجنس اذ ما فرضه و تصور انما هو نوع من الانواع او مادة من المواد فافهم ذلك.^٢

[١٢] قوله «جنساً باعتبار...»^٣

١. حكمة الاشراق / ٦٩ س ٩: وهى ممتعة لما سبق. شرح حكمة الاشراق / ١٩٥: قول قطب الدين: «اذ لو اتحد الجعلان

لا تمتنع بقاء الجسم» لوّل حاشية صدر المتألهين: «قد ذهب المصنف ومن وافقه الى ان الجنس والفصل...»

٢. م. ١٤٣.

٣. حكمة الاشراق، ٩/٦٩: شرح حكمة الاشراق / ١٩٥.

وهو اعتباره لا بشرط بالقياس الى الفصول اذ الفرق بين المادة والجنس عند المشائي إنما هو باعتبار اخذ ما هو المعروف للجنسية تارة لا بشرط و اخرى بشرط لا فهو بالاعتبار الاول يكون جنساً و بالثاني مادة فالحيوان الجنسي بعينه هو الحيوان الموجود في الانسان و المادة له الا ان جنسيته يغير ماديته بالاعتبار و كذلك الكلام في الفرق بين الفصل و الصورة فالناطق الفصلي هو المأخوذ لا بشرط من اتحاده مع الجنس و الناطق الصوري اعنى مبدء النطق هو بعينه الناطق مأخوذاً بشرط لا منه، فالجنس و الفصل يحمل كل واحد منهما على الآخر و ليس كذلك حال الصورة مع المادة و لا حال المادة مع الصورة و من ذلك تريحهم يجعلون الجنس و الفصل من الاجزاء العقلية بل من اجزاء الحد، و المادة و الصورة من الاجزاء الخارجية اذ جزء الشيء يغير ذلك الشيء و يباينه في كل ظرف يكون جزء له و من ذلك ايضاً تريحهم قائلين بان للجسم معنيين باحدهما جنس و بالآخر مادة، فعند زوال الصورة عن الجسم يبقى الجسم بما هو مادة لعدم اتحادهما مع الصورة و لا يبقى بما هو جنس لاتحاده مع الفصل، و الفصل هو الصورة ذاتاً فافهم ذلك.^١

[١٣] قوله «هي هنا»...

يعنى عند ملاحظة ذلك الجزء الآخر الذى هو غير معنى الجوهر و عند ملاحظة الكل فيتحقق سلاسل ثلاث.^٢

[١٤] قوله «و صدقه على الصورة ايضاً»...

تأمل في صدق الجوهر على الصور بالعرض لتجد الهيولى متحدة معها و الوجود اذ مباينتها معها يلزم صدقه عليها بالذات اللازم لذهاب سلسلة الفصول الى لانهاية. تدبر

١. م / ١٣٤.

٢. حكمة الاشراق، ٢/٧١ «ثم اذا كانت امرأ آخر موجوداً فى الجسم...»؛ شرح حكمة الاشراق / ١٩٩: «ثم اذا كانت اى الجوهرية امرأ آخر فى الجسم»، اول حاشية صدر المتألهين «المعنى الجنسي كالجوهر بما هو معنى جنسى» قوله «هي هنا سلسلتان آخرتان...» فى ص ٢٠٠.

٣. م / ١٣٩.

٤. حكمة الاشراق، ٢/٧١؛ شرح حكمة الاشراق / ١٩٩-٢٠٠.

لأنهاية. تدبر تفهم.^١

[١٥] قوله «و حينئذ في عدّ الجوهرية واللونية والوجود والوحدة والعدد من القسم الثاني نظر...»^٢

وأنما يصحّ عدّ هذه من القسم الثاني على ما ذهب اليه الشيخ الجليل المصنّف قدّس سره من اعتبارية الوجود واصالة الماهية في التقرّر. فافهم ذلك.^٣

[١٦] قوله «والسواد عيني والاسودية اعتبار عقلي...»^٤

إذا كان السواد في الخارج موجوداً على حدّه و بوجوده حالاً في الجسم فبمجرد اخذه مبهماً لا يحمل على الجسم حملاً بالذات او بالعرض و ان كان يحمل عند اخذه كذلك على افرادة حملاً بالذات اذ مفادّ الحمل هو الاتحاد في الوجود والامر المغاير للآخر بالوجود في الواقع لا يتّحد معه بالوجود في الواقع بمجرد اعتبار العقل و عمله و لا يصحّ القول بأنّ المعنى المبهم المحمول هو مفهوم قولنا و اجد للسواد او غير فاقد له اذ لا ابهام حينئذ في السواد و لا حمل، بل المحمول مفهوم آخر اخذ فيه مفهوم السواد بما هو مفهوم لفظ السواد و جزء المحمول لا يجب ان يكون محمولاً للجزئي اللاحي الصادق على الحجر فاذاً يجب ان يصار في تصحيح هذا القول الى القول بأنّ الاعراض متحدة الوجود مع موضوعاتها، و السرّ في كون الاسود محمولاً مع الجسم في الوجود و يكون السواد مبيناً غير محمول اعتبار اصل الوجود الذي هو ما به اتّحادهما و سرّه أنّه في كل منهما و اعتبار درجته الاولى و الثانية فبالاعتبار الاول يحكم بالاتحاد و هذا هو اعتبار مفهوم ذاتيات السواد لا بشرط و يعبر عنها عند الاجمال بالاسود و بالاعتبار الثاني يحكم بالافتراق و التباين و هذا هو اعتبار تلك الذاتيات بشرط لا و يعبر عنها

١. م. ١٣٩.

٢. حكمة الاشراق، ٥/٧١ «فاذن الصفات كلها تنقسم الى قسمين»، شرح حكمة الاشراق / ١٩٩، اول حاشية صدر المتألهين «هذه قسمة صحيحة بحسب المفهوم الا...»

٣. م. ١٤٠.

٤. حكمة الاشراق، ١٢/٧١؛ شرح حكمة الاشراق / ٢٠٠ و حاشية صدر المتألهين / ٢٠١.

عند الاجمال بالسواد، فافهم فانه دقيق.^١

[١٧] قوله: «فكيف يحكم بأنه يلزم من ثبوته لشيء ثبوته ثبوت الاسود له...»^٢

فان قيل: مفهوم الاسود ما له السواد فاذن وجود السواد في الجسم يكون منشأ لاتزاعه والمباينة لاينافي ذلك، والجواب: ان ما ذكرته لا يثبت به الا كون السواد له دخل في انتزاعه وذلك لا يوجب كونه ما يطابقه اذ لا يطابقه وجوداً ولا ماهية، على ان اختلاف الوجود فيهما على مارآه الشيخ في الحقيقة اختلاف في الوجود الذهني والعيني، فاين التطابق، تدبر تفهم.^٣

[فصل في بيان ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض]

[١٨] قوله «ليست عندهم لكون العرضية من الاعتبار العقلية...»^٤

لان العرضية وان كانت بمفهومها من الاعتباريات عندهم، ولكنها بحقيقتها تكون من الوجود، والوجود له حقيقة في الاعيان عندهم فليست عندهم من الاعتباريات على الاطلاق.^٥

[١٩] قوله «ثم الاعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي...»^٦

ولا يجرى هذا البيان في الجواهر نظراً الى اختلاف وجوداتها شدة وضعفاً كالعقل والنفس والطبع والهيولى فان الجوهرية بحسب الوجود الذاتي لا ينتزع الا من الهيولى و صورتها على البواقى وانتزاعها منها انما هي بالعرض فهي جواهر بالعرض لا بالذات، تدبر تفهم فانه دقيق وليس لي مجال البيان.^٧

١. م / ١٤١.

٢. حكمة الاشراق، ٤/٧٢؛ شرح حكمة الاشراق / ٢٠١: قول قطب الدين «بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقلياً...» اول حاشية صدر المتألهين «لو كان للمشتق كالاسود امرأ عقلياً غير عيني...»

٣. م / ١٤١.

٤. حكمة الاشراق، ١٣/٧٢ «والعرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح»، شرح حكمة الاشراق / ٢٠٢، اول حاشية صدر المتألهين: «صحة ذلك القول ليست عندهم بكون العرضية...»

٥. م / ١٤١.

٦. حكمة الاشراق، ١٣/٧٢؛ شرح حكمة الاشراق / ٢٠٢.

٧. م / ١٤٢.

[حكومة اخرى فى ابطال الهيولى والصورة]

[٢٠] قوله «فجهة الوحدة غير جهة الكثرة...»^١

اذ جهة قبول كل شىء يناسب ذلك الشىء والالزم جواز كون كل شىء جهة قبول لكل مقبول وهو كما ترى.^٢

[حكومة فى ان هيولى العالم العنصرى هو المقدار القائم بنفسه]

[٢١] قوله «كحال الموضوع بالقياس الى العرض حتى يتصور لها وجود فى الخارج...»^٣

والفرق ان الهيولى جزء مقوم لموجود حقيقى له وحدة حقيقية وهى مفتقرة الى الجزء الآخر بوجه والجزء الآخر ايضاً اليه بوجه آخر، فاحسن التدبر.^٤

[٢٢] قوله «ما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يكون بالفعل...»^٥

فالهيولى فقدان وجود او كمال وجود مع عدم الابعاء عن وجدانه وهذان المفهومان ينتزعان عن وجود بسيط ضعيف ليس له فعلية سوى انه منتزع منه لهما فافهم.^٦

[حكومة فى المثل الافلاطونية]

[٢٣] قوله «فان كانتا ميتين مثل ما هيها فما الحاجة اليهما هناك...»^٧

حاصل السؤال ان النبات الذى فى العالم الاعلى والارض التى فيه ان كانتا ميتين فما الحاجة اليهما فيه ولم تعم برهان على وجودهما بتلك المثابة بل نقدر ان نبرهن على بطلانه

١. حكمة الاشراق، ١٤/٧٥ «وقولهم الاتصال لا يقبل الانفصال»، شرح حكمة الاشراق / ٢٠٩، اول حاشية صدر المتألهين «اذا كانت حقيقة الجسم عبارة عن مجرد جوهر اتصالى...»

١٤٦/م. ٢.

٣. حكمة الاشراق، ٧/٨٠ «فليس شىء فى العالم هو موجود فحسب»، شرح حكمة الاشراق / ٢١٨ و ٢١٩، اول حاشية صدر المتألهين: «اشارة الى ما يلزم عليهم بحسب حجة اخرى...»

١٥٠/م. ٤.

٥. حكمة الاشراق، ٤/٨٠، شرح حكمة الاشراق / ٢١٩.

١٥٠/م. ٦.

٧. حكمة الاشراق، ٦/٩٣ «فلا يلزم ان يطرد حكم الشىء فى مثاله»، شرح حكمة الاشراق / ٢٥٢، اول حاشية صدر المتألهين ظاهر هذا الكلام يدل على ان الصورة الذهنية...»، والتعليقة متعلقة بقوله فى ص ٢٥٤.

بلزوم كون الشيء علة لنفسه لان ماهناك مثل ما هيئنا وبتكرّر الفيض وهو سبحانه لا يتجلى فى حين مرتين وبتكافؤ العلة مع المعلول وان كانتا حينين فما البرهان على حياتهما وكيف حياتها ليست الحياة انما هي تلازم الحيوانية وكيف يمكن ان تكون الارض حيواناً وهل هذا الا الانقلاب المستحيل المستلزم لاجتماع النقيضين . فهذا السائل قد توهم ان الحياة منحصرة فى الحياة الحيوانية ولم يتدبر ان الحياة من عوارض الحقائق الوجودية وهى مثل الوجود تقبل الاشدية والاضعفية فهى فى كل شى بحسبه فلا يلزم من كون النباة حياً هناك ان يكون حيواناً، فاحسن التدبير.^١

[٢٤] قوله «كلمة فاعلة...»^٢

المراد من الكلمة الامر المؤثر ومبدء الاثر، فالفاعلة صفة كاشفة ان كان المراد من الفاعلية مطلق التأثير الشامل للتأثير الجسمانية التى للفواعل الصورية او صفة مخصصة ان كان المراد بها الایجاد، وعلى الثانى مرجع الضمير فى قوله «فهى» لامحالة نفس هى الكلمة وعلى الاول هى الحياة والمعنى على الثانى ان تلك الكلمة التى هى النفس محمولة على الحياة العقلية، فالعقل حاملها لا يحمل القابل مقبولها بل كحمل الفاعل مفعولها وعلى الاول ان تلك الكلمة التى هى الطبيعة النباتية او النفس محمولة على الحياة النفسية او العقلية حمل الفاعل مفعوله وعلى التقديرين للنبات نفس البتة لبطلان الطفرة فى الوجود صعوداً ونزولاً ووجوب وجود البرزخ بين المجرّد المحض والمادى الصرف فانهما متحدان وجوداً اذا المشية الثانية المعبر عنها فى طور من الحكمة بكلمة كن كلمة واحدة ووجود واحد مطلق متجلى فى مرايا الاعيان بتجلى واحد كلمح بالبصر فجميع الاديان موجودة بوجود واحد هى تلك الكلمة الواحدة فلولا البرزخ بين ما قوى وجوده منها وما ضعف لما كان الاتحاد بينهما معقولاً. ثم انه قد تقرر فى مقره ان لكل واحد من انواع الجواهر المتأصلة فى الوجود فى هذا العالم نفس فى عالم آخر وعقل فى عالم ثالث اذ الجسم بما هو جسم لازم له دون الطبيعى، لما تقرر ان الطبيعة شريكة للّعة.

وايضاً الجسمية من سنخ الآلة لضعفها فى الفعلية والتحصل فمرتبة ذاتها مرتبة آلاية

للطيفة وقوام لمثل تلك الآلة الابدى والآلة والمادة لاقوام لها بنفسها وهى ادون منزلة من الجسمية فكل جوهر من الانواع المتحصلة فى هذا العالم انما قوامه لطبيعته والطبيعة بجوهرها دائم السيلان وبذاتها يقتضى الاستحالة والفناء فيحتاج الى الحافظ مقيم لها مبقى اياها وهى نفس البتة اذ العقل المحض لا يؤثر فى الطبيعة المعينة الا بتوسط يناسب الطرفين لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتغير المحض فالنفس بذاتها مجردة فذاتها فعل قريب الاقرب بالنشأة الصورية وبفعلها مادى اذ فعلها لطيفة وهى فى المادة. وهذا غير ما قاله الجمهور من انها فى فعلها تحتاج الى المادة التى هى البدن فهى من جهته مناسبة لفعلها يكون من النشأة الصورية ومن جهة مناسبة بفعلها تكون من النشأة العقلية، فاحسن التدبر.^١

[٢٥] قوله «وهو النبات الاول الا ان تلك الكلمة واحدة كلية...»^٢

تلك الكلية ليست ككلية الماهيات من استواء نسبتها بحسب الصدق بل انما هى كلية وجودية وتلك الكلية عبارة عن اشتمال العلة المفيضة على معلولها بجسيع كمالاته و كلية خيراته ويمكن ان تصير بتساوى نسبتها الى اصنامها فى دوام افاضتها عليها واعتنائها بها تدبر تفهم.^٣

[٢٦] قوله «وهذه كثيرة متعلقات جزئية فهو النبات الاول الحق»^٤

يعنى تلك النباتات كثيرة ومتعلقات جزئية وتعلقها انما هو بتلك الكلمة الواحدة او بالهيولى ويحتمل ان يكون من باب اضافة الصفة الى موصوفها ويكون المعنى ان هذه متعلقات كثيرة جزئية لتلك الكلمة الواحدة وفى بعض النسخ لها متعلقات وعلى ذلك يكون المعنى ان لهذه الكثيرة متعلقات جزئية، وهى فى المواد الحاصلة بالكثرة، تدبر.^٥

[٢٧] قوله «فهو النبات الحق»^٦

١. م. ١٨٢.

٢. شرح حكمة الاشراق / ٢٥٤.

٣. م. ١٨٢.

٤. شرح حكمة الاشراق / ٢٥٤.

٥. م. ١٨٢.

٦. شرح حكمة الاشراق / ٢٥٤.

اي الثابت الغير المتصرم بخلاف النبات الثانى من وجه والنبات الثالث على الاطلاق.^١

[٢٨] قوله «لانه صنم»^٢

اي كل واحد من هذين صنم لذلك النبات، والنبات الثالث صنم الصنم وله ايضاً حياة بناء على تعدد النشأت لكل شىء.^٣

[٢٩] قوله «وما هناك اكرم واشرف...»^٤

اقول: يحتمل ان يكون كلمة ما نافية وعند ذلك معنى السؤال ان القول بوجود الحيوانات الغير الناطقة هناك باطل لانها هناك ان كانت ناطقة لزم الانقلاب المستحيل المستلزم لاجتماع النقيضين فلم تكن ناطقة فما هناك اكرم فى باب الحيوانية او معناه ان هذه الحيوانات لو كانت هناك لكان كلها عاقلة مجردة فما يكون هناك اكرم واشراف لتساوى الكل فى التجرد والتعقل فكيف تتكرر وتمتاز هناك حتى تكون لكل واحد منها رب هناك سوى رب النوع الانسانى.

ويحتمل ان يكون استفهامية انكارية وعند ذلك ايضاً يكون مؤدى السؤال ما ذكرناه و يحتمل ان تكون موصولة وعند ذلك معناه انكم قلتم ان البرهان على وجود المثل افتقار تلك الانواع الكيانية على مرب يرتبها وهذا لا يدل على وجود تلك الحيوانات هناك فان ما هناك، وهو رب النوع الانسانى اكرم واشرف فى الوجود فى باب التربية وله آثار جميع ذلك. فليكن هو مريباً لها مفيضاً لها.

فلسائل لاحظ اللّم فى وجود المثل الالهية بحسب الغاية وقال بعدم كفايته فى البرهان و طلب اللّم بحسب الفاعل فلا يمكن لاحد ان يقول فى جوابه ان الامكان الاشرف قد اقتضى وجود تلك الانواع الكيانية الغير الناطقة هناك اذ هو برهان بحسب الآن والسائل كما ذكرنا قد طلب اللّم وآلان لا ينهض جواباً عن مطالبة اللّم، او معناه ان هذه الحيوانات وان كانت كريمة

١. م. ١٨٢.

٢. شرح حكمة الاشراق / ٢٥٤.

٣. م. ١٨٢.

٤. شرح حكمة الاشراق / ٢٥٤.

لكن الحيوان العقلى اشرف منها و اكرم، فليست تلك الحيوانات هناك و على ذلك توهم السائل ان المراد من المثل هذه الحيوانات باعيانها.

والمحشى قدس سره جعل لفظة ما موصولة حيث قال فى تعليقه على هذه العبارة «معنى هذا السؤال ان هذه الحيوانات و ان كانت شريفة بالقياس بما دونها لكنها ليست فى رتبة الجواهر العقلية» انتهى كلامه.^١ فمقصود السائل على هذا، ان هذه الحيوانات و ان كانت شريفة لكن لها الحصول فى العالم العقلى فان الجواهر الشامخات والعقول الطوليات التى اثبتها المشاؤون فى نهاية الكرامة و كمال الشرافة فما هناك اعنى تلك الشامخات الطوليات اكرم و اشرف فهذه ان كانت هناك لزم ان تكون مثل تلك فى باب الشرافة والكمال، و ليست كذلك، فالسائل على هذا توهم ان الجهات الفاعلية منحصرة فى الجهات الطولية و ان كل ما يحصل فى النشأة العقلية فهو حاصل فى سلسلة طولية فتدبر فى مالوحناه اليك فان فيه فوائد كثيرة.^٢

١. هذه الحاشية من صدر المتألمين ره لم يذكر فى الطبعة الحجرية من شرح حكمة الاشراق، ولكن يذكر فى م / ١٨٢ بامضاء «منه نور مرقد»

٢. م / ١٨١. الى هنا تمت تعليقات الحكيم المؤسس على حواشى شرح حكمة الاشراق، والحمد لله.

الصف الثاني:

تعليقات على كتب الفياض اللاهيجي

تعليقات شوارق الالهام

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة]

[المطلب الثاني: في موضوع علم الكلام]

[١] قوله «متعلقاً للمباحث الجارية...»^١

فيكون الموضوع متميّزاً بالمباحث والمسائل، والمسائل بالبراهين والدلائل، فلا يكون الكلام بذلك القيد متميّزاً عن الفلسفة بالموضوع، تدبر.

[٢] قوله «دون الفلسفة...»^٢

كل ما ذكر مقطوع به في الفلسفة وذلك ضروري عند من له الاطلاع على مطالبها، وأما كونها مقطوعاً بها في علم الكلام مع كون أكثر أدلتها ظنية فهو كما ترى.

١. شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، الطبعة الحجرية، تهران، ١٣١١ هـ. ق، باهتمام الشيخ رضا التاجر الكتافروش، صفحہ ٧، سطر ٢٤.

٢. شوارق الالهام، ص ٧، س ٢٧.

[٣] قول الحكيم الملأ اسماعيل في الحاشية «وهذا أي كون وجود كل موجود عينه خارجاً...»^١

اراد بالعينية العينية على نهج كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض والآ فمجرد العينية لا ينفي كون الوجود من الاعراض الذاتية.

[٤] قول الحكيم الملأ اسماعيل في الحاشية: «فوجود الممكنات من العوارض الذاتية...»^٢
هذا كلام ظاهري في ظاهره وباطني حقيق دقيق عميق في باطنه، فانظر اليه بنظر اللطافة والدقة.

[٥] قوله «و في الطبيعي ان بعض الجسم كرة فتبين وجود الكرة»^٣

تلك القضية ايضاً من مسائل الالهى كما لا يخفى على الناقد البصير .

[٦] قول الحكيم الملأ اسماعيل في الحاشية : هو المذهب الحق من المذهبين^٤

١ . حاشية الملأ اسماعيل (ره) ذيل قوله «الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية...» (٢٦/٩، ش/٩):

هذا مبني على كون وجود الواجب بالذات زائداً على ذاته لازماً له على مذهب اليه بعض المتكلمين وهو مذهب سخيّف و قول زور على ماسيجي، بل الحق ان وجوده عين ذاته المقدسة خارجاً وذهناً بمعنى أنه لا يمكن للعقل تحليله الى حيثيتين مختلفتين حيثية الوجود وحيثية غير الوجود بان يكون ذاماهية، فان كل ذي ماهية معلول كما سيأتي بخلاف وجودات الممكنات فانها وان كانت عينها خارجاً لكنها زائدة عليها ذهاناً وهذا أي كون وجود كل موجود عينه* خارجاً هو السر لعدم كون الوجود عرضاً ذاتياً لشيء من الموجودات فلا يكون وجود موضوع علم من العلوم من عوارضه الذاتية وليتفطن.

٢ . حاشية الملأ اسماعيل (ره) ذيل قوله «اما ثانياً فلأنه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات...» (٣١/٩)

أما اذا كان موضوع العلم من الممكنات فلعدم اقتضائه لذاته وجود شيء من الممكنات فلا يكون عرضاً ذاتياً فلا يكون ا لبحث عنه من مسائله، و أما اذا كان موضوع العلم واجباً لذاته فلعدم عروض وجود شيء من الممكنات له وان كان اقتضاء لذاته فلا يكون من عوارضه الذاتية ايضاً فلا يكون البحث عنه فيه من مسائله ايضاً، ويمكن الى يقال ان بناء الكلام على ان العرض الذاتي للشيء ما يقتضيه لذاته، فوجود الممكنات من العوارض الذاتية* للواجب بالذات تعالى و تقدس فيكون البحث عنه وجود الممكنات في علم يكون موضوعه الواجب بالذات من مسائله فصّح ان موضوع العلم أنما يتبين وجوده في علم اعلى فليفهم.

٣ . الشلوق، ١٢/١٠، ش/١٠.

٤ . حاشية الملأ اسماعيل، ذيل قوله «لانا نقول قد حقق هناك ايضاً...» (٢٠/١٠، ش/١٠)

اختيار للشق الاول و مبني على ان اثبات الاحوال للمفهوم بحيث يسرى منه الى الافراد حتى لا يكون المسائل قضايا طبيعية فانها غير معتبرة في العلوم وهذا اعنى كون موضوع المحصورات المعتبرة في المعلوم هو المفهوم لكن بحيث يسرى منه الحكم الى الافراد بخلاف موضوع الطبيعية فأنه هو المفهوم لكن بحيث لا يسرى منه الحكم الى الافراد، هو المذهب الحق من المذهبين* والمذهب الآخر هو ان الموضوع في المحصورات هو الافراد و في الطبيعية هو المفهوم فعلم مما ذكر ان بناء التريد في الايراد على المذهبين، فافهم.

هذا أنما يصح اذا كان مراده من الافراد مفاد الكلية فى المحصورة او الجزئية فيها وليس كذلك اذ على ذلك لا يكون اكثر المحمولات اعمّ كما لا يخفى على المتأمل، بل مراده كون كلّ مصداق موضوعاً برأسه وعلية، تدبر تفهم.

[المطلب الرابع: فى مرتبة علم الكلام و شرفه]

[٧] قوله «ودلائله يقينية يحكم بصحة مقدماتها صريح العقل...»^١

فيه تأمل، يظهر وجهه مماسبق من الشارح المحقق و شارح المقاصد^٢ من اعتبار اليقين فى الاصول فيجب ان يثبت الاصول بالادلة العقلية اليقينية، غاية الامر ان يكون ذلك لحفظ عقايد الاسلام اى ملحوظاً فى البحث ذلك، بخلاف الفلسفة حيث يكون الملحوظ فيها حفظ العقائد بحسب الواقع وان كان مآل الحفاظين و اللحاظين واحداً. نعم اذا كان الفرق بينهما بحسب المقدمات واشترط فى الكلام ان يكون دلائله الظواهر و المسلمات لكان الامر كما ذكره هذا الحكيم البارع قدس سره، فافهم ذلك.

[٨] قول الشارح فى الحاشية: «واثباتهما معا و ظاهر...»^٣

من تصور معنى الحكمة المقتضية للبعث يحكم بكون اقتضائها للروحانى منه اولياً و للجسمانى ثانوياً و لعل نسبة الى قضاء الضرورة به لاجل ذلك، فافهم ذلك.

١. ١٦/١١، ش/١١.

٢. اى سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى.

٣. حاشية «منه» اى حاشية عبدالرزاق اللاهيجى على قوله «لان المراد هو المعاد الجسمانى...» (٢٥/١٣)

قد يتوهم ان قول المصنف فى بحث المعاد والحكمة تقتضى البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانى من دين محمد (ص) بحث من المعاد على الوجه الشامل للروحانى والجسمانى، و هو توهم فاسد لان المذهب فى المعاد ثلاثة، اثبات الروحانى فقط و اثبات الجسمانى فقط و اثباتهما معاً، و ظاهر * ان المصنف فى هذا الكتاب لم يذهب الى الاول لتصرّيه باثبات الجسمانى و ظاهر ان ما ذكره لا يثبت المعاد الروحانى اصلاً، لان مقتضى الحكمة هو البعث مطلقاً لا الروحانى بخصوصه ولا بمجموعهما، فعلم ان مذهبنا اثبات الجسمانى وقوله «الحكمة تقتضى البعث» من مبادئ اثبات الجسمانى كقوله فى اول البحث ان حكم المثلين واحد.

[المقصد الاول: في الامور العامة]

[٩] قوله «حيث يقولون بقديم المجردات...»^١
مراد المحققين منهم واكابرهم من المجردات المراتب الاولى من فعله تعالى ومن
الحركة كليهما وكذا من الزمان، فلا ينافي حدوث جزئياتهما بالزمان تدبر، تفهم.

[الفصل الاول: في الوجود والعدم]

[المسئلة الاولى في بدهة الوجود]

[١٠] قوله «اقول: نعم الثابت كذلك بحسب اللغة...»^٢
كونه بحسب اللغة كذلك لا يخلو من تأمل.
[١١] قوله «والموجود ما امكنه الفعل والانفعال...»^٣
اي عنوانه وطبيعته ما امكنه الفعل والانفعال، فان في بعضى افراده امكن الفعل بالامكان

.١٧/١٤.١

.٢٥/١٥.٢

.٢٩/١٥.٣

العام وفي بعضها الانفعال فقط وفي بعضها كلاهما، مثال الاول الواجب تعالى وما ليس له مادة و مثال الثاني الهيولى الاولى و مثال الثالث الموجود الذى له مادة، هذا اذا كان الواو فى قوله «والانفعال» بمعنى الجمع كما هو الظاهر، وان كان بمعنى او فالمراد من الموجود هو الموجود فى الواقع اى فرد الموجود فى الواقع اى فرد الموجود المنفصلة مانعة الخلو، فافهم ذلك.

[١٢] قول الحكيم الملّا اسماعيل فى الحاشية «هوالمعتبر فى حمل المعرف على المعرف...»^١
حمل المعرف على المعرف انما يكون اولياً اذا كان المعرف حداً تاماً لا فرق بينه وبين المعرف الآبالاجمال والتفصيل، واما اذا كان حداً ناقصاً او رسماً فليس كذلك وكون التعاريف المذكورة حدوداً تامة بل كون واحد منها حداً تاماً منظوره فيه، وعلى التسليم حمل جزء من الحد التام على المحدود لا يكون حملاً اولياً مفاده الاتحاد فى المفهوم، الا ان يتصرف فى معنى الحمل الاولى بحيث يدخل فيه حمل جزء من الحد على المحدود، لكنه اصطلاح آخر جديد، فاحسن التدبر.

[١٣] قول الحكيم الملّا اسماعيل فى الحاشية «معرفة الامكان...»^٢
الامكان بهذا المعنى اصطلاحى اعتبارى اعتبره الخاصة كماياتى فى مبحث المواد الثلاث فهو من الماهيات الجعلية الاعتبارية وليست له جهة وحدة اجمالية حتى يتوقف اجماله على تفصيله كالماهيات الحقيقية المتحصلة المجموعه لجناب الله تعالى فسلب الضرورة عن الطرفين تفسير لفظه لاتعريف ماهيته، وقول شارح الجديد وهو عبارة يشعر بما ذكرنا، فاذن التوقف الاول فى كلام الحكيم البارع المحشى لا يخلو من مناقشة، فاحسن التأمل.

[١٤] قوله «واورد المحقق الدوانى عليه...»^٣

١. حاشية الملّا اسماعيل ره ذيل قوله «ولاشيء منها يصدق على الوجود...» (١٩٦/١٩٦، ش ١٤١):

«اى يحمل عليه بالحمل الاولى الذاتى لا الحمل الشائع الصناعى الذى مفاده الاتحاد فى الوجود هو حمل الكل على الفرد مفاد الحمل الاولى الاتحاد فى المفهوم وهوالمعتبر فى حمل المعرف على المعرف* فلو بذل الصديق بالحمل لكان لولى.»

٢. حاشية الملّا اسماعيل ره ذيل قوله «هو عبارة من سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم» (٢٦٦/٢٦٦، ش ١٧٧):

«معرفة الامكان* موقوفة على معرفة سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم، ومعرفة السلب موقوفة على معرفة الوجود والعدم، فلو كان معرفة الوجود والعدم موقوفة على معرفة الامكان لزم الدور ولا يخفى ان هذا دور مضمر، فتدبر.»

هذا ايراد على ماوجه به الدور فى التعريف الثانى .

[١٥] قوله «وان المواد الثلاث...»^١

وهى الوجود والامكان والامتناع .

[١٦] قوله : «لانا نقول الثبوت معنى رابطى...»^٢

اى النسبة الملحوظة بين الطرفين الحاكية عن الوجود النسبى الرابط .

[١٧] قوله «وان الكون المأخوذ فى التعريف امر نسبى...»^٣

هذا ايراد على ماوجه به الدور فى الثالث .

[١٨] قوله «على ماهو الظاهر فاين همامن الترادف...»^٤

قال فى الحاشية القديمة «كيف والاول مصدر كان الناقصة والثانى مصدر كان التامة»، انتهى .

[١٩] قوله «فلاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكليّة مندرجة فيها بالقوة»...^٥

اى بنحو الاجمال فالاندراج التفصيلى بالقوة لا الاندراج الاجمالى فانه بالفعل .

[٢٠] قوله ره «والافيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هى نفس الماهيات...»^٦

احتمال كون الوجودات الخاصة نفس الماهيات انما يتأتى على قول الاشعرى بكون

وجود كل ماهية عينها وهولا يقول بوجود مطلق والكلام فى الوجود المطلق، تدبر .

[٢١] قوله ره : «فاى حاجة الى الاستدلال بل نقول...»^٧

اى بل نقول قولاً كلياً فهو اضراب بحسب البيان وترقّ بحسب المطلب، فافهم .

[٢٢] قوله ره : «حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور...»^٨

اى الصور الحاصلة للنفس او المراد بعض الاحوال والاوقات .

٢٨/١٦.١

٣١/١٦.٢

٢/١٧.٣

٣/١٧.٤

١٩/٣١، ١٨.٥

١٥/١٩.٦

١٤/٢١.٧

٢٢/١٧، ٢٢.٨

[٢٣] قوله ره: «فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى ...»^١

اي الالتباس فى البديهيات اولى من النظريات .

[٢٤] قوله «والجواب ان المدعى ...»^٢

يعنى ان الفرق بين توقّف الشئ على امر قليل الوقوع وبين توقّفه على احتمال امر قليل الوقوع و كون الشئ قليل الوقوع لا يلزم كون احتمالاه قليل الوقوع بل يمكن ان يكون كثيراً، واشتباه النظرى بالبدهي موقوف على عدم تذكّر المشقة التى قد كانت وهو قليل الوقوع، والموقوف على امر قليل الوقوع قليل الوقوع، فاشتباه النظرى بالبدهي قليل الوقوع، واشتباه البدهي بالنظرى موقوف على احتمال عدم تذكّر المشقة وهو كثير الوقوع، وان كان عدم التذكر فى نفسه عند حصول المشقة قليل الوقوع، فاشتباه البدهي بالنظرى موقوف على امر كثير الوقوع فيكون كثيراً، فقول المورد على احتمال قليل الوقوع بطريق التوصيف ممنوع، و بنحو الاضافة بتقدير الموصوف اى احتمال امر قليل الوقوع مسلّم، وهو لا يلزم مدعاه بل يخالفه، تدبّر تفهم .

[٢٥] قوله ره «هى العوارض للماهيات ولو سلّم ...»^٣

اي كون الوجود المطلق عارضاً .

[٢٦] قوله ره «اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة ...»^٤

عروضه انما هو للوجودات الخاصة التى ليست من سنخ المفهوم واما بالنسبة الى الحصص فهو ذاتى لها اذ كل كلى ذاتى لخصصه .

[٢٧] قوله ره «فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة ...»^٥

فيكون تابعا لها فى المعقولية و ان لم يمكن كون الواسطة معقولة فان التبعية فى العقولية انما هو فيما يمكن معقوليته، والوجود المطلق كذلك .

١ . ٢١/١٨، ش/ ٢٢ .

٢ . ٢١/٢٢، ش/ ٢٢ .

٣ . ٢٢/١، ش/ ٢٢ .

٤ . ٢٢/٢، ش/ ٢٢ .

٥ . ٢٢/٣، ش/ ٢٢ .

[٢٨] قوله «العارض لمطلق الماهية عارضاً لها بالواسطة...»^١

فيكون الوجود المطلق عارضاً للماهيات الخاصة بوجهين.

[٢٩] قولهره: «والجواب ان تصوّره يتوقّف على تميزه...»^٢

اي في نفس الامر، وأما في الذهن خاصة فيتميز بنفس تصوّره، تدبّر تفهم.

[المسئلة الثانية: في اشتراك الوجود]

[٣٠] قول الحكيم الملا اسماعيل في الحاشية: «مثل ان لا يجتمع...»^٣

عدم الاجتماع ايضاً عدم خاص فيعتبر فيه ايضاً عدم الاجتماع ولا يقف الى حدّ،

فتصوّر عدم الانسان يلزم تصورات لا تحصى.

[٣١] قوله «على تقدير تعدّد مفهوم العدم ايضاً...»^٤

كلمة ايضاً متعلّقة بكلمة «تعدّد» لا بقوله «جزم العقل».

[المسئلة الثالثة: في زيادة الوجود على الماهية]

[٣٢] قوله «فلا يمكن اختلاف مقتضاه...»^٥

حديث الاقتضاء في صورة العينية غير معقول، تدبّر.

[٣٣] قول سيد المدققين في الحاشية: «متواطياً»^٦

١. ٢٢٠/٤، ش/٢٢.

٢. ٢٢٠/١٩، ش/٢٢.

٣. حاشية الملا اسماعيل ذيل قوله «لان العدم حينئذ يكون رفعاً للانسان...» (٢٩/٢٣)، ش/٢٤.

فيه انه لا تسلم ان العدم حينئذ يكون مجرد الرفع المضاف الى الانسان مثلاً اذ لعله تعتبر فيه خصوصية اخرى سوى خصوصية الاضافة مثل ان لا يجتمع * الرفع المذكور مع سائر الخصوصيات التي وقع بازائها لفظ الوجود فعلى هذا يظهر عدم تحقق الحصر في قولنا الشئ اما انسان واما معدوم و يظهر ايضاً صحّة ما ذكره شارح المقاصد وما افاده الشارح القوشجي و كان الشارح المحقق نظر الى ان التقابل بين الوجود والعدم سواء كانا مشتركين لفظيين ام لا تقابل السلب و الايجاب و التناقض و لا تناقض بين المعينين المقيدتين.

٤. ١١/٢٤.

٥. ١١/٢٨.

٦. حاشية سيد المدققين ذيل قوله «متواطياً» (١٣/٢٨)، ش/٢٩.

التواطؤ إنما هو للكلى بالنسبة الى الافراد الذاتية له لا الافراد العرضية ولا الاعم من كلّ منهما، وكذلك التشكيك، فالمتواطى من حيث هو متواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية، فالتشكيك فى الاسود إنما هو بالنسبة الى ما هو اسود بالذات و هو الاسود لا بالنسبة الى ما هو اسود بالعرض كالجسم، فالمتواطى بما هو متواطى لا يختلف مقتضاه، تدبر.

[٣٤] قوله «وان كان عينه بالذات فى بعض الصور...»^١

متعلق بمجموع مدخول «لان» لا بمدخول «وان كان» فقط، فان التغير بالاعتبار لا ينفك عن العينية بالذات.

[٣٥] قوله «فلا يكون لحمل الوجود عليهما فى قولنا السواد موجود فائدة...»^٢

اذ فائدة الحمل تصور اتحاد المتغيرين مفهوماً بالوجه فى المفهوم ذاتاً او فى الوجود او التصديق بذلك الاتحاد و حيث لا تغاير مفهوماً لا يفيد الحمل فائدته اذ لا حمل الا بحسب الصورة وليس المراد من عدم الفائدة كون القضية معلومة بالبداهة او بالنظر بعد الاكتساب و الا انحصر الامر فى النظرى قبل الاكتساب و هو كما ترى اذ المقصود زيادة الوجود على كل ماهية معقولة يحمل عليها الوجود. فافهم ذلك.

[٣٦] قوله «بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد مادام سواداً...»^٣

اذ تقيض المشروطة العامة الموجبة الحينية الممكنة السابقة، فمعنى قولنا السواد ليس بسواد مادام سواد السواد يمكن ان لا يكون سواداً حين هو سواد.

[٣٧] قوله «السواد ليس بسواد...»^٤

→

فان التواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه حينئذ يكون لولى بالنسبة الى ما هو ذاتى له فلا يكون متواطياً* وفيه بحث اذ لا تسلم ان المتواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية، ولو كان كذلك لم يكن شئ من الذاتيات متواطياً اذ الجنس عرضى للفصل والفصل خاصة للجنس.

١. ٢٨/٢٠، ش/ ٢٩.

٢. ٢٩/٢٠، ش/ ٢٩.

٣. ٣٠/٣٠، ٣.

٤. ٣٠/٣٠، ٣.

لأنه يصدق مع عدم الموضوع.

[٣٨] قوله «ولا يلزم من ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية...»^١

دون سلب نفسها اوجزتها عنها.

[٣٩] قوله «كالمترادفين...»^٢

اي من حيث الاطلاق على معنى واحد خارجي وان كانا متباينين من حيث الوضع لمعنيين اول معنى واحد واختلاف جهة الدلالة عليها، فان المترادفين هما اللفظان الموضوعان لمعنى واحد بحيث يكون جهة الدلالة فيهما عليه واحدة ومن اجل ذلك قالوا بعدم ترادف اسماء الله تعالى مع ان الكل يدل عليه سبحانه وهو تعالى بسيط من جميع الجهات و اذا ثبت ان للوجود معنى مشتركاً وهو يغير مفهوماً مفاهيم الماهيات، كانت جهة دلالة الموجود وهي حكاية مفهومه عن المصداق الذي هو مورد الاطلاق مغايرة لجهة دلالة الانسان مثلاً التي هي حكاية مفهومه عن ذلك المصداق بعينه، ولكن يشبه ذلك الترادف من جهة الاطلاق على امر واحد وان كان اللفظان متباينين من حيث الوضع، والمراد من العرف العرف العام لا العرف الخاص والافلانزاع، اذ لا مشاحة في الاصطلاح، تدبر، تفهم.

[٤٠] قوله «مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر...»^٣

سواء كان القيام حقيقياً او اعتبارياً فان مناط الحمل هو القيام مطلقاً.

[٤١] قوله الحكيم الملاً اسماعيل في الحاشية «فقصر اللازم على الثاني...»^٤

وجه الاقتصار على اللازم الثاني ان وجود الماهية المعروضة مأخوذ في

موضوع المسئلة على الوجه الثاني، تدبر تفهم.

١. ٤/٣٠.

٢. ٢٦/٣٠، ش/ ٣١.

٣. ٢٧/٣٠.

٤. حاشية الملاً اسماعيل ره ذيل قوله «يستلزم وجوداً لها غير عارض والآ...» (٢٠/٣١، ش/ ٣٢)

اي ان لم يستلزم وجوداً لها غير عارض، وذلك بان لا يكون له وجود اصلاً لو كان له وجود عارض، والاول يستلزم هدم القاعدة الضرورية اي وجود تقدم المعروض على العارض بالوجود، والثاني يستلزم الخلف وهو عدم كون الجميع جميعاً فقصر* اللازم على الثاني كما ترى، اللهم الا ان يقال ان الاول لما كان واضح الفساد فتعين الثاني فتأمل.

[٤٢] قوله «وإنما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية...»^١

الفرق بين عارض الماهية وعارض الوجود هو أن عارض الماهية هو أن يوجد ويتحصّل الماهية بعروضه كالفصل المقسم العارض لطبيعة الجنس بماهى جنس و الوجود العارض للماهية عقلاً والصورة العارضة من حيث طبيعتها على الإطلاق للهوى الأولى فإن الفصل كالعلة المفيدة لطبيعة الجنس والوجود مابه الموجودية للماهية بناء على أصلته أى حيثية تقييدية لموجودية الماهية وطبيعة الصورة شريكة لعلة الهوى و عارض الوجود هو ما يعرض الماهية بعد وضع الوجود لها كالأسود العارض للجسم والعروض الأولى لا يتوقف على وجود المعروض بل المعروض يوجد بعروضه بخلاف الثاني.

[٤٣] فزيادة الوجود على الماهية وعروضه...^٢

أى بالوجود لا بنفس الذات، تدبر تفهم.

[٤٤] قوله «و فرق بين الاعتبارين...»^٣

فان فى الأول تكون الحيثية ملحوظة مع الموضوع الذى هو الماهية بحيث تكون كاشفة عن حالها التى هى إطلاقها وعرائها عن التقييد بالذهن أو الخارج أى نفس الماهية المعبر عنها من حيث هى وفى الثانى قيد للحكم فيلزم أن تكون موجودة فى الخارج مع تلك الحيثية فتكذب القضية.

[٤٥] قول الحكيم الملّا اسماعيل فى الحاشية «فهذا الجواب لا يسمن ولا يغنى...»^٤

كلام الشارح المحقق أنما هو فى قيام الوجود بالماهية وزيادته عليها كما

١. ٣٢/١٠، ش/ ٣٣.

٢. ٣٣/٤.

٣. ٣٣/١٤، ش/ ٣٤ وفى المتن: «فرق ما بينهما».

٤. حاشية الملّا اسماعيل ذيل قوله «لا يمكن أن يكون ثبوت ذلك الأمر له فى العقل...» (١٥/٣٣):

هذا أنما يصح لو كان للحيثية المذكورة دخل فى الخارج مثلاً ليس هو انسان مع حيثية كونه من حيث هو كيف و هذا المجموع موجود فى العقل فقط كما اعترف به آنفاً والا الانسان المحيى بكونه من حيث هو فان الضد ان كان خارجاً عن الموضوع على هذا الاعتبار لكن التقييد داخل و هو موجود فى العقل فقط فالمقيد بهذا القيد من حيث هو مقيد به لا يكون موجوداً فى العقل فالموضوع هو نفس الانسان لا الانسان مع هذه الحيثية ولا الانسان مع التحيى بهذه الحيثية و نفس الانسان على ما اعترف به موجود فى الخارج فانه لن يثبت له امر فى الخارج فهذا الجواب لا يسمن ولا يغنى من جوع فالمصير الى ما ذكرنا، فافهم.

تصوره الخصم من المباينة لا في اتصاف الماهية به ولو في ظرف الاتحاد حتى يقال أنه لا دخل لهذه الحيثية في الاتصاف به ولا خفاء في دخل الحيثية في القيام والزيادة، تدبر.

[٤٦] قوله «بل قد يوجد...»^١

اي لنا ان نقول وحاصله منع انحصار زيادة المقبول على القابل في الخارج بالوجود لم لا يجوز ان يكون زيادته عليه بنفس ذاته وجوهره الوجودى كزيادة ذات الوجود وجوهره على ذات الماهية وجوهرها الماهوى فعليكم بيان الانحصار، تدبر تفهم.

[٤٧] قوله «لا خارجاً ولا ذهنأ...»^٢

لعلك تقول مذهب الاشعري هو الاتحاد بين الوجود والماهية بحسب المعنى والمفهوم، كيف ماروا بعينيته بهذا المعنى المترتب على القول بالاشتراك اللفظى الذى هو صريح مذهبه، فتوجيه مذهبه بان المراد بالعينية اتحاد بحسب الهوية غير موجه كما ترى، ولولا قوله بالاشتراك اللفظى لكان هذا التوجيه وجيهاً، فعلى ما ذكرنا يظهر ان المنافى لهذا التوجيه ليس هو سلب القيام مطلقاً. كما ذكره الشارح المحقق بل المنافى هو القول بالاشتراك اللفظى.

فنقول: الاشتراك اللفظى بمفهومه اعم من العينية ولو لا تصريح الاشعري بالعينية لمادّل قوله بالاشتراك اللفظى على العينية بل قوله بالاشتراك اللفظى انما هو لاجل قوله بالعينية بمعنى ان مابه الموجودية هو نفس الماهيات المختلفة بالذات فلاشتراك بينهما الا فى لفظ الوجود، فظهر ان قوله بالاشتراك اللفظى لا يستلزم قوله بالعينية كما ان عدم القول بالعينية لا يستلزم عدم القول بالاشتراك اللفظى اذ وجود العام لا يستلزم وجود الخاص ونفى الخاص لا يستلزم نفى العالم، فالقول بالاشتراك اللفظى فقط لا ينافى التوجيه المذكور لاحتمال كون الوجود اى مابه الموجودية الذى هو مناط الاطلاق موجود اى هذا المشتق عليه امر خاص بالماهية غير ممتاز عنها فى الهوية بل انما فى هو سلب قيام الوجود بالماهية خارجاً وذهناً اى عدم زيادة عليها ذهنأ وخارجاً والقوم قالوا بالقيام عقلاً لا خارجاً، تدبر تفهم.

[٤٨] قوله «متماثلة او مختلفة...»^١

اي مشتركة في حقيقة واحدة بسيطة هي في كل واحد منها تمام حقيقته بماهي وجود وان كان ضعيفاً، فتلك الحقيقة البسيطة كما أنها تمام حقيقة الافراد الشديدة كذلك تكون تمام الحقيقة في الافراد الضعيفة، وتخصص كل فرد أنما هو بنفس تلك الحقيقة البسيطة كما ان اشتراكها ايضاً فيها وتلك الحقيقة ليست من سنخ المفاهيم والماهيات وهي موجودة بذاتها والماهيات تابعة لها في الوجودية وبها يختلف الذهن والخارج، فهي الذهنية والخارجية اصالة والماهيات لها تصير خارجية وذهنية، وهذا ما ذهب اليه المتألهون من الحكماء او غير مشتركة في حقيقة واحدة كذلك، بل تكون متخالفة بتمام ذاتها فيكون كل فرد حقيقة رأسها ليس بينه وبين ساير الافراد قدر مشترك ذاتي بل القدر المشترك فيها هو المفهوم العام العرضي والاشترك في العرضي عند هؤلاء غير مستلزم للاشتراك في الذاتي، وهذا المذهب منسوب الى المشائين، فانهم ذلك ترشد.

[المسئلة الرابعة : في الوجود الذهني]

[٤٩] قوله «والوجود اما مجرد عن الماهية...»^٢

اقول: هذا الحكم انما هو على الوجود بحسب تفكيكه^٣ عن الماهية، والتفكيك في الذهن، فيكون الموضوع ذهنياً، تدبر تفهم.

[٥٠] قوله «انما يكون موجوداً في ذلك الشيء...»^٤

ولو سلم ان الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء من دون اشتراط كون الوجودين متأصلين لنقول ان القدر اللازم من ذلك كونه موجوداً فيه بوجوده الذي موجود في الواسطة ووجود الصور الذهنية في الذهن وجود لا يترتب عليه الآثار فهي موجودة

١. ٨/٣٦.

٢. ٢٨/٣٩.

٣. «اقول: مراد الاستاد قدس سره ان هذا الحكم المردد المحمول باعتبار كلا جزئي المحمول اعني التجرد والقيام انما هو باعتبار التفكيك، فلا يرد عليه ان التفكيك الذي هو الذهن تجريد الوجود المتلبس بالماهية في الخارج عنه في الذهن لا بالحكم بالتجرد عن الماهية على وجود كوجود الواجب فتدبر.» [الشيخ على النوري]

٤. ٢٣/٤٣.

فى الخارج بمعنى خارج الذهن بالوجود الذهنى الغير الاصيل، تدبر تفهم فانه لا يخلو من دقة.
[٥١] قوله «والهوية اذا جردت...»^١

الاولى ان يقول والماهية، ولعل مراده من الهوية الماهية كما اراد بها المحقق الطوسى
فى شرح الاشارات فى صلورها الكثرة من الواحد بما هو واحد فى قوله «والصادر الاول من
هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدء الاول وهى المسماة بالماهية^٢»
اتتهى. ونقل هذه العبارة الشارح المحقق فى مبحث صدور الكثرة عن الواحد بما هو واحد
من هذا الكتاب^٣، وانا حملنا الهوية على ذلك، فان الهوية بمعنى الوجود الخارجى لا يحصل
فى الذهن، وان فرضنا مجرداً عن اللواحق، فان الخارجية عين ذاتها، فافهم ذلك.

[٥٢] ... قوله «والعرض هو الموجود بالفعل...»^٤

انما لم يقولوا فى العرض مثل ما قالوا فى الجوهر بان يقولوا هو ماهية اذا وجدت فى
الخارج كانت فى موضوع لان المستغنى عن شئ فى ذاته يمكن ان يعرضه الافتقار اليه و
يتفق له فى موضع من المواضع وظرف من الظروف كالجوهر المستغنى بذاته عن
الموضوع من اجل انه قد يوجد بلا موضوع، واما المفتقر الى شئ بذاته كالعرض الى
الموضوع فلا يمكن ان يعرضه الغناء عنه فى موطن او ظرف، فان عروضه له بحسب ذاته
ينافى افتقاره الذاتى وبحسب مرتبة اخيرة من مرتبة ذاته انما هو بعد وضع ذاته ولا يمكن
وضع ذاته الا بعد وضع ما يفتقر اليه بذاته، فاحسن التدبر.

[٥٣] قوله «فرد موجود فى خارج الذهن وفرد...»^٥

الظاهر انه اراد بالفرد المصداق الواقعى، لا الاعم منه ومما لا يصدق عليه العنوان كما
هو المصطلح فى المنطق، ولا يخفى عليك ان العبرة فى حمل المواطة الذى من مصاديقها
حمل الكلى على مصاديقه اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود الخارجى للمحمول،

١. ٢٩/٤٣.

٢. نصير الدين الطوسى، شرح الاشارات والتنبيهات النمط السادس، زيادة تحصيل فى بيان كيفية صدور الكثرة عن المبدء الاول.

٣. عبدالرزاق اللاهيجى، شولوق الالهام، المقصد الاول، الفصل الثالث، المسئلة الثانية، ص ١٩٥.

٤. ٢٣/٤٤.

٥. ١/٤٥.

فالحَيوان بذلك الاعتبار وهو اعتبار كونه موجوداً ذهنياً لا يكون مصداقاً للكلى العنوان لنفسه، تدبر تفهم.

[٥٤] قوله «وذلك ان لقائل ان يقول ...»^١

توضيح السؤال ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ عند النفس مجردة عن المادة الخارجية، والاشياء الخارجية بعضها جواهر وبعضها اعراض والعلم مطابق للمعلوم من حيث اصل الماهية بناء على حصول الاشياء بحقائقها فى العقل، فماهية ما فى الخارج يعينها ماهية ما فى العقل فاذا كان ما فى الخارج جوهراً فتكون ماهية ما فى العقل ايضاً جوهراً فان كل جوهراً لذاته جوهراً اى الماهية جوهراً بمعنى انها ماهية اذا وجدت لا تكون فى موضوع، فلا تغاير بين ما فى الخارج وما فى الذهن بحسب الماهية انما الاختلاف بينهما فى الوجود، والوجود من العرضيات الخارجية عن الماهية والجواهر من الذاتيات الداخلة فيها فالصورة العلمية من الجوهر جوهراً، فلا يمكن القول بان الصور العلمية مطلقاً اعراض، بل الحق ان يقال ان الصور العلمية من الاعراض اعراض ومن الجواهر جواهر.

[٥٥] قوله «ثم قال فان قيل ...»^٢

توضيح السؤال ان الصور العلمية على ما ذكرتم جواهر لذاتها وقد جعلتم الصورة العلمية مندرجة تحت مقولة الكيف لذاتها ويلزم من ذلك ان تكون جواهر لذاتها واعراضاً لذاتها، وقد منعتم اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين بالذات.

و توضيح الجواب: انا منعنا كون الشئ الواحد فى الاعيان جوهراً أو عرضاً، فانه فى الاعيان اذا كان جوهراً كان جوهراً لذاته واذا كان عرضاً كان عرضاً لذاته، وهذا محال، اذ يلزم منه كون شئ واحد عرضاً لذاته وموجوداً بالفعل فى الموضوع وجوهراً لذاته وموجوداً بالفعل لا فى موضوع. ولم يمنع كون معقول الجوهر عرضاً بالعرض، فانه جوهراً لذاته و عرض بالعرض، فالصورة العلمية للحَيوان من حيث انها علم كيف بالذات ومن جهة تعلقها بالحَيوان المعلوم جوهراً بالعرض والحَيوان المعلوم فى الذهن جوهراً بالذات ومن جهة كونه

١. ٤٥. ١ / ش / ٤٦.

٢. ٤٥. ٢ / ش / ٤٦.

متحدداً مع الصورة العلمية عرض بالعرض .

[٥٦] قوله «وقد منعتم هذا فنقول...»^١

توضيح الجواب ان معنى الجوهر الذى جنسوه ليس هو الموجود على الاطلاق لافى الموضوع حتى يكون الجوهر هو الموجود بالفعل لافى الموضوع بل الجوهرية انما هي باعتبار وجود الماهية فى الاعيان، فمعنى الجوهر الجنسى هو ماهية من شأنها فى الوجود فى الاعيان ان لا يكون فى موضوع، بخلاف العرض فانه الموجود بالفعل فى الموضوع، فلا منافات بين كون الشئ فى الازهان عرضاً وموجوداً بالفعل فى موضوع هو الذهن وبين كونه فى الاعيان جوهرأ و ماهية من شأنها فيها ان لا تكون فى موضوع، انما المنافات بين كون الشئ بالفعل فى موضوع و كونه بالفعل لافى موضوع، فالصور العلمية عرض مقيسة الى الذهن و جوهر مقيسة الى العين .

[٥٧] قوله «لا كجزء منه...»^٢

اشارة الى ما ذكره فى تعريف العرض من انه الموجود فى شئ غير متقوم به لاجزاء منه ولا يصح وجوده دون ماهوفيه وقولهم «لا كجزء منه» قيداً للمنفى، وقولهم «لا يصح» ليس قيداً له فالضمير فى قوله «منه» راجع الى الشئ المذكور فى التعريف لا الى النفس حتى يحتاج الى محل .

[٥٨] قوله «ليس لانه معقول الجوهر...»^٣

يعنى انما جوهريته لاجل صحة القول عليه بانه حقها فى الوجود فى الاعيان ان لا يكون فى الموضوع لالانه معقول الجوهر اى الصورة العقلية من جوهر من الجواهر فان لمعقول الجوهر بما هو معقول ربما مشكك فى امره، فظن انه عرض لانه علم والعلم من مقوله الكيف من مقولات الاعراض، وهذا الظن والشك ان سلمناه قلنا: ان الكلى من الجوهر جوهر بحسب حقيقته و ماهيته، وليس كونه علماً و عرضاً بهذه الجهة بل كونه علماً امر عرض لما هيته و هو العرض اذ كونه علماً و عرضاً عرض له فى الذهن و اتفق وذاتى الشئ

١. ١٧/٤٥.

٢. ١٩/٤٥.

٣. ٢١/٤٥.

ليس من العوارض الاتفاقية له، وقول الشيخ «ربما شكك في شيء وطن»^١ إشارة الى ان الحق عنده هو ان العلم من عوارض الوجود، وعوارض الوجود عين الوجود كما تقرّر في مدارك المتألهين، والوجود خارج عن المقولات، تدبر تفهم.

[٥٩] قوله «وذلك كما ان التلفظ...»^٢

الواجب عدم ترك التلفظ لان نفس اللفظ لا يكون وجوداً لفظياً لزيد بل التلفظ به الذي هو قيامه باللافظ وصدوره منه.

[٦٠] قوله «وكذلك نقش هذا اللفظ...»^٣

اي قيام صورته في القرطاس مثلاً.

[٦١] قوله «وجود الامر الثاني...»^٤

اي الوجود الخارجى للموجود ذهنى.

[المسئلة الخامسة : فى ان الوجود هو نفس تحقق الماهية]

[٦٢] قوله «المسئلة الخامسة...»^٥

المقصود فى هذه المسئلة ابطال ما توهمه اتباع المشائين من ظواهر كلمات اساطينهم من الجعل التركيبى بين الماهية والوجود مع كون الوجود مماله حقيقة فى الاعيان لا ابطال كون الوجود مجعولاً بالذات والماهية مجعولة بالعرض كما هو رأى هؤلاء الاساطين الكرام. يرشدك الى ما ذكرنا كلام الشارح المحقق فى آخر بيانه، ومن اجل ذلك ايضاً قالوا وهذا المذهب بظاهره، سخيّف جداً، وليس المقصود فيها ايضاً اثبات اصالة الماهية بابطال هذا القول. نعم لو كان المقصود فيها ابطال رأى هؤلاء الاساطين و كان الراى منحصرأ بينه وبين ما ذهب اليه الرواقيون من اصالة الماهية لثبت ما ذهب اليه شيخ الاشراق و تابعوه بمجرد ابطال

١. ابن سينا، الشفاء، الجملة الاولى فى المنطق، الفن الثانى فى المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الاول، (القاهرة، ١٣٧٨ ق)،

ص ٩٥.

٢. ٤/٤٦، ش/ ٤٧.

٣. ٤/٤٦، ش/ ٤٧.

٤. ٧/٤٦، ش/ ٤٧.

٥. ١٧/٤٦، ش/ ٤٧.

مارأه اعظم المحققين من المشائين وهذا كما ترى.

[المسئلة السادسة : فى ان الماهية لا تتحرك فى الوجود]

[٦٣] قول الحكيم الملاً اسماعيل فى الحاشية «لامحذور فيها...»^١

نهاية ما يلزم من ذلك جواز حركة الماهية فى مراتب الوجود، وبالكلام فى تلك المسئلة أنما هو فى حركة الماهية والوجود الذى لا تقوم لها بدونه وليست حالها بالقياس الى شئ من المراتب كذلك بل حالها بالقياس الى وجودها مطلقاً كذلك وكيف يتحرك الماهية فى شئ مع أن الحركة من عوارض الوجود وان كانت فى بعض الوجودات، وعوارض الوجود مسلوقة عن الماهية فى ذاتها ثابتة لها بتبعية الوجود، فالمتحرك فى مراتب الوجود اشتداداً وتضعفاً ليس إلا الوجود أولاً وبالذات بحسب قبضه وبسطه والماهية تابعة له فى ذلك، فافهم ان كنت من اهله.

[المسئلة التاسعة : فى ابطال ثبوت المعدومات]

[٦٤] قوله «بان المعدوم شئ متفرعة...»^٢

١. حاشية ملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «فان الماهية لا يتصور كونها متقومة...» (١٢/٤٧، ش/ ٤٨): «لا يخفى على من اكحل بصيرته بكحل العلم والمعرفة ان الوجود اذا كان له مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص بحيث يكون بعضها متصلاً ببعض فمالم يخرج الماهية الموجودة بمثل هذا الوجود من جميع مراتبه لا نصير معدومة فما دامت لها مرتبة من مراتب هذا الوجود تكون موجودة باقية بعينها فاذا تحركت الماهية فى مراتب هذا الوجود من الضعيفة الى الشديدة ولو بالعكس لم يلزم محذور اصلاً اذا لماهية المتحركة موجوده باقية بعينها فى اثناء الحركة الى الغاية ولو كان بقائها عين تجددتها فان البقاء على ضربين بقاء على نحو القرار وبقاء على سبيل التجدد ولم يشترط فى المتحرك الضرب الاول من البقاء والالزم ان لا يتحقق حركة شئ فى شئ اصلاً. ببيان ذلك ان الكم والكيف والاين والوضع التى يقع الحركة فيها اعراض شخصية للجسم الذى يتحرك فيها ومعنى كونها شخصية انها لوازم للشخص وعلامات للشخص الذى هو مسالوق للوجود بل عينه بحسب الحقيقة والتبدل فيها مستلزم لتبدل الشخص والشخص فاذا تحرك الجسم فيها واشترط فى المتحرك البقاء على نحو القرار لم يكن الموضوع باقياً بعينه وتخصه الحركة فى ساير المقولات تبع وفرع للحركة فيها واذا لم يتحقق الحركة فيها لم يتحقق الحركة فى شئ اصلاً فظهر ان حركة الماهية فى الوجود الذى له مراتب متفاوتة بعضها متصل ببعض لا محذور فيها وعلى هذا فقس حركة الهيولى فى الصورة وحركة الشئ فى الجوهر والماهية والذاتى، فافهم واغتنم وكن من الشاكرين.

اي مبتنية عليه لا أنه من لوازمه المترتبة عليه.

[٦٥] قوله «وقيل يمكن ان يعكس...»^١

ليس هذا عكساً لما ذكره بل هو عين ما ذكره على فسرنا قوله «متفرعة» في الحاشية السابقة، ولعل قوله «فليندبر» اشارة الى ذلك.

[٦٦] قوله «البرهان خارج يطابقه فظهر...»^٢

اخذ البرهان انما هو لاجل أنه كاشف عن الواقع لا لاجل أنه الواقع فاذا مطابق الحكم امر آخر وكذلك الكلام في الضرورة فلا يلزم ما ذكره، تدبر تفهم.

[٦٧] قوله «بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لا امر...»^٣

ان اراد ان الايجاب مطلقاً بحسب ظرف انعقاد القضية ثبوت امر لا امر فهو مسلم لكن ثبوت امر لا امر بهذا المعنى لا يتفرع الا على ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وهو الذهن بل ليس في ذلك الظرف الا اثبات امر لا امر وهو غير ثبوت امر لا امر ولا يلزمه، وان اراد أنه مطلقاً بحسب الظرف الخارج عن ظرف انعقاد القضية كذلك فهو ممنوع بل قد يكون بحسب ذلك الظرف ثبوت امر في نفسه لا ثبوت امر آخر له كما في حمل الوجود على الماهية.

[٦٨] قوله «لا يستلزم عملك القطعي...»^٤

فان علمك القطعي مع فرض عدم الذهن ايضاً بالقوة المدركة لولاها لا يكون لك علم ولا فرض، تدبر تفهم.

[٦٩] قوله «للكلام الخبري من حيث انها مدلوله له خارج...»^٥

ويمكن ان يقال من قبلهم ان المراد من هذا الكلام ليس بيان الخارج و الواقع بل تميز الخبر الصادق عن الخبر الكاذب بان الاول هو ما ادعى اليه ضرورة او برهان والثاني بخلافه لا ان الصدق مطابقة الخبر للضرورة او البرهان والكذب بخلافه بل الصدق هو مطالبة الخبر

١. ١٤/٤٩.

٢. ١٥/٥٠، ش/٥١.

٣. ١٦/٥٠، ش/٥١.

٤. ٢٠/٥٠، ش/٥١.

٥. ٢٩/٥٠، ش/٥٢.

لنفس الامر والكاشف عن هذه المطابقة هو الضرورة او البرهان، تدبر، تفهم.

[٧٠] قوله «ظهر بطلان ما بينت عليه ايضاً...»^١

اي على ما بينت عليه ذلك الوجوب، فكلمة الموصول عبارة عن ذلك الوجود، تدبر تفهم.

[٧١] قول الحكيم الملأ اسماعيل في الحاشية: «باطلاً عندهم فانهم»^٢

هذا انما يدفع الاليراد اذا ابطال الشق الاول ايضاً بالبرهان واما اذا ابطال على مذهبهم فلا، اذ لهم ان يلتزموا بتناهيها مع القول بثبوتها ويطلبون الدليل على بطلان ثبوتها، تدبر تفهم.

[المسئلة العاشرة: في نفى الحال]

[٧٢] قوله «و الوجود ليس بثابت...»^٣

معنى الثابت في المقسم هي هنا هو ما يقابل المنفى سواء كان موجوداً أو معدوماً أو لا موجوداً أو لا معدوماً و سواء يجوز عليه ورود الوجود كالمعدومات الثابتات من الممكنات أو لا يجوز كالحال بخلاف الثابت في القول بثبوت المعدومات فإنه مختص بما يجوز ورود الوجود عليه فهذا الكلام مغالطة باشتراك اللفظ، تدبر تفهم.

[٧٣] قوله «و الوجه ما ذكرنا...»^٤

فان الوجه الاول من هذه الوجوه جدل لا تحقيق فيه برهاناً و الثاني فيه تكلف من جهة تخصيص الكلام بالقسم الثالث مع كون مرجعه الى قول المصنف، و الوجود يرادف الثبوت، و العدم النفي، فلا واسطة، و الثالث مغالطة باشتراك لفظ الثابت كما ذكرنا في

١. ٥٣/ ٤٠٥١ ش.

٢. حاشية الملأ اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول...» (٥١/ ٢٥ ش / ٥٣):

يمكن تقرير هذا الوجه على وجه لا يرد عليه هذا الاليراد، وهو أنه لو كانت المعدومات ثابتة لكانت أما متناهية لو غير متناهية و التالي بكلا شقيها باطل فكذا المقدم، أما بطلان الشق الاول من التالي فلأنه خلاف مذهبهم كما ذكره الشارح المحقق آنفاً، و أما بطلان الشق الثاني فلانحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد و على هذا كان الاولى ان يقول المصنف ره و انحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد و كون التناهي باطلاً عندهم، فانهم.*

٣. ٥٤/ ١ ش، ٥٥.

٤. ٥٤/ ٢.

الحاشية السابقة.

[٧٤] قوله «لاستلزامه تقدم الماهية عليه بالوجود»^١...

هذا إنما يلزم لو كان الوجود صفة خارجية مباينة عن الماهية وأما إذا كان متحداً معه فلا، تدبر تفهم.

[٧٥] قوله «هو جزء للشخص...»^٢

اعلم ان الكلّى جزء ماهوى والجزء الماهوى يلزم الكلّ وجوداً وعدمًا ويختلف حصوله باختلاف حصول الكلّ ذهنًا وخارجاً كلياً وجزئياً اجمالاً وتفصيلاً وعند ذلك يظهر حقيقة الامر تدبر تفهم.

[٧٦] قوله «ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك...»^٣

سواء جرى الدليل على ما به الاشتراك فقط كالدليل على ما به الاشتراك فقط كالدليل الأول او فى كليهما كالثانى والثالث، فقله «مما ليس...» بيان لكليهما.

[المسئلة الحادى عشر : فى تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعلوم]

[٧٧] قوله «قد ذهب اليهما جمع كثير...»^٤

فيه منع لا يخفى على الناظرين فى كلماتهم الواضحة الفساد.

[المسئلة الثانية عشر : فى الوجود المطلق والمقيّد]

[٧٨] قوله «الا ويلزمه اضافة الى ماهية ما...»^٥

لزوم اضافة الوجود بحسب الواقع الى ماهية ماوشى ما لا يخلو من شىء فان وجود الواجب تعالى غير مضاف الى ماهيته و شىء يغاير الوجود الا ان يعمم الماهية والشىء حتى

١. ٦/٥٤.

٢. ١٥/٥٤. امضاء التعليقات الى هنا آقا على المدرس «دام ظله» ومن هنا آقا على المدرس «قدس سره».

٣. ٢٠/٥٥.

٤. ١٣/٥٧.

٥. ٨/٥٨.

يشمل الوجود وكذا الاضافة حتى يشمل اضافة الشئ الى نفسه او يعمم الوجود حتى يشمل الوجود المتعلق بالماهية من دون ترتب آثارها عليها كوجوده سبحانه من حيث تعلّقه بالاعيان الماهوية الثبوتية في صقع من العلم الازلي بضرب من التبعية بنحو من الاتحاد كما هو المحقق عند طائفة من المتألهين، فافهم ان كنت من اهله.

[٧٩] قوله «انما هو رفع الوجود لا بنسبته...»^١

متعلق بالوجود لا بالعدم وضمير نسبته راجع اليه لا الى العدم.

[٨٠] قوله «لان العدم المطلق من حيث...»^٢

و تلك الحيشية هي اعتباره بحسب المحكى عنه.

[٨١] قوله «و باعتبار انه معروض له...»^٣

وهو اعتبار نفس مفهوم الحكاية لا من حيث هو حكاية.

[٨٢] قوله «و تقرير الرّد...»^٤

حاصله ان المراد من العدم المطلق ليس ما صورته من كونه عدماً بحثاً غير مضاف الى

شئ حتى لا يكون فيه تميز بل المراد به رفع الوجود المطلق.

[٨٣] قوله «للاخر ليس مستحيلاً...»^٥

هذا باطلاً ممنوع.

[٨٤] قوله «من حيث ان الوجود عارض...»^٦

هذا بمجرد فرض الوهم بخلاف عروض الوجود لمفهوم العدم.

[٨٥] قوله «امر وجودى فهو وجودى...»^٧

لان الاعدام باضافتها الى ملكاتها لها حظ من الوجود.

١. ١٣/٥٨.

٢. ١٦/٥٩.

٣. ١٧/٥٩.

٤. ١٨/٥٩.

٥. ٢٠/٥٩.

٦. ٢٣/٥٩.

٧. ١٢/٦٠.

[٨٦] قوله «مثل زيد كاتب وزيد...»^١

المحمول في القضية مطلق عن التقييد بموضوعها فالكاتب اذا جعل محمولاً على الانسان ليس المراد منه الانسان الذي ثبت له الكتابة ولا ما ثبت له الكتابة الثابتة للانسان او المنسوبة اليه، وإنما ذلك بعد الحمل فاذا كان الكاتب في الموجبة كذلك كان السلب الوارد على النسبة الايجابية اعم من ان يكون موضوعه موجوداً أو معدوماً واما اذا اعتبر عدم الكتابة عدماً للملكة فيجب اعتبار الكتابة منسوبة الى موضوع قابل، تدبر تفهم.

[المسئلة الرابعة عشر: في ان الوجود يتكرر بالذات]

[٨٧] قول والدي العلامة في الحاشية: «تدبر بحد فيه مافيه...»^٢.

اعلم ان الوجود اذا كانت له افراد في الواقع لا بمجرد العقل كانت تلك الافراد مصاديقاً لمفهوم الوجود في ذاتها فهي موجودات في الواقع و افراد لمفهوم الوجود بحسب الواقع فلا فرق بينها وبين ما هو متقدم من غير الوجود و غيره كليهما بحسب العقل، وان كان كون الشيء مصداقاً و متحداً مع المفهوم الصادق عليه في الواقع فالوجود ايضاً لكونه واقعياً و موجوداً بذاته مصداق و متحد مع مفهومه في الواقع فالقول بكون فرد الوجود موجوداً باعتبار العقل يلزم القول باعتباريته ولعل هذا وجه التدبر في كلام والدي العلامة حيث قال «تدبر فيه بحد فيه مافيه»، فافهم ذلك.

[المسئلة الخامسة عشر: في ان الشينية من المعقولات الثانية]

[٨٨] قوله «موجودة في الذهن على ان يكون...»^٣

اي على انه تقييد و آلة كاشفة عنه قال طرفيه لا على انه قيد و الا يتخيل الامر، فان

١. ٦٠/٢٤، ش/ ٦٢.

٢. حاشية الملا عبد الله المدرس الزنوزي ره ذيل قوله «هو معنى التقدم و التأخر بالعلية كما سيأتي و لما كان...» (٦٢/ ١٠، ش/ ٦٤):

«قيل هذا مع قبله يدل على اعتبارية الوجود و هو مناف لما حقق بان الوجود يتكرر بالذات انتهى. و فيه مافيه و في فيه مافيه، تدبر بحد فيه مافيه*».

٣. ٦٣/ ١، ش/ ٦٥.

الكلية لا يعرض الماهية مع تقييدها بالوجود الذهني و مرجع التقييد بهذا الاعتبار الى القضية الحينية و المراد من العروض الاتصاف فيكون الاتصاف حين كون الماهية في الذهن لا في الخارج فللوجود الذهني مدخل في الاتصاف لا على انه واسطة في العروض بل على انه واسطة في الثبوت فان الوجود الذهني لا يتصف بالكلية و الذاتية مثلاً بالذات فيكون واسطة في العروض، تدبر تفهم.

[٨٩] قول الحكيم الملاً اسماعيل في الحاشية «لا كما في الطائفة الثانية ...»^١

هذا أنما يصح اذا حمل العروض على الحمل و هو يجري في حمل المعقولات الاول ايضاً كحمل الحيوان على الناطق، فان الحمل مطلقاً في ظرف العقل، تدبر .
[٩٠] قوله «لمعقول آخر ...»^٢

اي من حيث هو معقول اذ تعليق الحكم على الوصف يشعر بالحيثية التعليلية و لذلك يكون قريباً من الاول.

[٩١] قول الحكيم الملاً اسماعيل في الحاشية : «و هو خارج عن مفهومها»^٣

مجرد النسبة و الاضافة الى شيء لا يلزم عروضه له لا بمعنى الحمل و لا بمعنى الاتصاف، فالاضافة الى البصر داخله في مفهوم العمى و ليس له عروض له بالنسبة اليه باحدى المعنيين، تدبر تفهم.

[٩٢] قوله «اعترض عليه باناً لنسلم المخالفة ...»^٤

محصله ان الاشياء التي واقعة في الطول بحسب العموم و الخصوص فامتياز العام عن الخاص ليس الا بنفس ذاته و عمومته و امتياز الخاص عن العام ليس الا بذاته و خصوصه

١ . حاشية ملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «بخصوصه مدخل في عروضه...» (١١/٦٣):

«سواء كان له مدخل في اتصاف شيء به كما في الطائفة الاولى ام لا كما في الطائفة الثانية* و من هذا يظهر ما في قوله بعيد هذا و ظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول، فتأمل.»

١٢/٦٣ . ٢

٣ . حاشية ملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «ولعل المراد ما اذا عقل...» (١٢/٦٣):

لا يخفى عليك ان النسبة الى المعقولات داخله في المعقولات الثانية فان الكلية مثلاً هي كون الشيء كلياً و الوجود هو تحقق الشيء. و لهذا قيل في تعريفها ما لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر فان تعقل النسبة المعتبرة في مفهومها لا يمكن الا بعد تعقل المنسوب اليه و هو خارج عن مفهومها فلا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر، فتدبر.

٣١/٦٤ . ٤

بخلاف الأشياء الواقعة في العرض المشتركة في معنى عام فإن امتياز كل واحد منها إنما هو بامر زائد على المعنى العام، فافهم ذلك.

[المسئلة السادسة عشر: في تمايز الاعدام]

[٩٣] قوله «وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم ...»^١

استلزام ما بالعرض لما بالذات، فإن العدم لا يتميز إلا باعتبار ما نسب اليه، والعدم المتمايز له نسبتان: نسبة إلى وجود ما ونسبة إلى الماهية التي إذا وجدت كانت موجودة بذلك الوجود، ونسبته إلى الأول بأنه رفع له ونسبته إلى الثانية بأنه وصفها ورفع وجودها الخاص بها فاذن امتياز عدم عن عدم إنما هو بإضافة أحدهما إلى وجود كذا وماهية كذا أو الآخر إلى وجود آخر وماهية أخرى، والوجود سواء كان أصيلاً أو اعتبارياً يكون فرداً فيها وماهيته متخصّصاً بأنه وجود ماهية خاصة فامتياز عدم الإنسان عن سائر الاعدام يستلزم امتياز الإنسان من وجهين أحدهما أنه رفع و موردها الخاص به أو التخصص به والآخر أنه مضاف إليه إضافة الصفة إلى موصوفه، تدبر تفهم.

[٩٤] قوله «ولو سلّم أن هناك ...»^٢

وجه التسليم هو الفرق بين مفاد الهلية المركبة ومفاد الهلية البسيطة، فإن مفاد الهلية البسيطة في حمل الوجود على الماهية هو موجوديتها وتذوّتها بنفس عروض العارض لا تذوّتها قبل العروض ومن أجل ذلك يكون عروضه لها في العقل وكذا حمل العدم عليها كونها معدومة وغير متذوّته إنما هو بنفس عروض العدم لها بحسب العقل وحاصل المفاد عدم تذوّتها، وأمّا في الهليات المركبة الإيجابية وكذا السلبية التي ليست بانتقاء الموضوع فالمعروض تحقق في مرتبة متقدّمة على العارض في ظرف المفاد، تدبر تفهم.

[٩٥] قوله «اللهم الآن يقال مفهوم العدم ...»^٣

استثناء عن الاستثناء، يعني لم يكن العارض بتمامه عارضاً إذا كان العدم ذاتياً لجزئياته، لا استثناء عن العروض، فإن عروض المعروض أيضاً يلزم عروض العارض، تدبر.

١. ١٦/٤٥.

٢. ١٤/٤٤، ش ١٤٨.

٣. ١٩/٤٤.

[٩٦] قوله «أى شىء وجدت فيه...»^١

اعلم ان العرض يطلق على معنيين:

الاول ما يقصدونه فى ايساغوجى وهو الخارج المحمول المنقسم الى العرض العام و العرض الخاص وهو العرض المقابل للذاتى.

الثانى: ما يقصدونه فى قاطيغورياس وهو ما يقابل الجوهر، فالمراد من الشىء فى كلام الشيخ قدس سره اما الموضوع الذى يقابل المحمول فيكون مراده من العرض العرضى.

و توضيح كلامه ان المحمول على المحمول على موضوع المحمول على ذلك الموضوع فاذا كان حمل المحمول على العرضى كلياً فمتى حمل العرضى على موضوع حمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع ايضاً، فالمراد من قوله يوصف بها الاتصاف الحملى، و اما الموضوع الذى يقابل المادة فيكون مراده من العرض ما يقابل الجوهر.

و توضيح كلامه ان الموجود فى الموجود فى شىء موجود فى ذلك الشىء فاذا كان وجود عرض فى عرض كلياً فمتى وجد العرض الثانى فى موضوع وجد العرض الاول فى ذلك الموضوع فالمراد من قوله يوصف بها الاتصاف الحلولى، فظهر ان كلام الشيخ بكل واحد من دينك المعنيين للعرض قاعدة صحيحة، و ايأما ذكره من حمل اللاحركة على الشكل الحال فى الجسم فخلط بين القاعدتين ومغالطة باشتراك اللفظ، فافهم ذلك.

[٩٧] قوله «فهو فرد لللاحركة بمعنى ما ليس بحرركة...»^٢

يعنى ان الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ليس بحرركة فقط فالشكل اذن مصداق ما ليس بحرركة لا مصداق ليس بحرركة، ولزوم كون الجسم غير متحرك أنما هو بالا اعتبار الثانى لا الاول، فان الجسم مع قطع النظر عن الشكل مصداق ما ليس بحرركة مع فرض كونه متحركاً.

هذا حاصل الجواب لكن فى عدم كون الشكل مصداقاً لللاحركة التى هى نقيض الحركة تأمل، ويمكن منع الملازمة مستنداً بأن المناط فى كون الجسم لا متحركاً و غير متحرك سلب الحركة عنه بمعنى سلب قيامها به عنه لا صدق مفهوم اللاحركة عليه ولا قيام مصداقها به فانز لو فرض قيام اللاحركة به من جهة صدقها على الشكل لما لزم من ذلك

كونه لا متحرراً، أما يلزم ذلك لو سلبت الحركة عنه بالمعنى الذى ذكرناه، تدبر تفهم.
[٩٨] قوله «أحدهما كونه عدماً...»^١

اعلم ان العدم قديراً خذ باعتبارانه مفهوم من المفاهيم وهو فى هذا الاخذ والاعتبار مفهوم مستقل ليس آلة لملاحظة شئ وقديراً خذ آلة لملاحظة العدم الواقعى الذى هو فى حقيقته ليس الآلىة والىة والبطلان، وعند ذلك لا يكون مستقلاً بل يكون حكاية للعدم الواقعى وملاحظة الحكاية بما هى حكاية هى بعينها ملاحظة المحكى عنه والملاحظة نحو من الوجود وهو الوجود الادراكى للامر الملحوظ فاذا للعدم الواقعى نحو من الوجود فى الذهن وهو وجود المحكى عنه بنفس وجود الحكاية فالعدم المضاف اليه هو العدم الواقعى وهو عدم الذات وموجود فى مرتبة حكايته فاعتبار ان كلاهما مطابقان للواقع فافهم.

[٩٩] قوله «برهاناً لمياً وان لم يكن...»^٢

اى وان لم يكن الاوسط علة لثبوت الاكبر للاصغر.

[١٠٠] قوله «بان لا يكون...»^٣

كواجب الوجود فانه علة العلل فهو علة لكل معلول ولا علة له واما اذا كانت له علة ولكن لم تقع وسطاً بل يكون الوسط معلوله فهو من جهة دلالة عليه بخصوصه يكون الاستدلال به انياً ايضاً لكنه لا يقال عليه من تلك الجهة برهان انى بل يقال عليه دليل انى وامارة انية لعدم افادته اليقين، فاذا البرهان الذى اعتبر فيه اليقين منحصر فى اللمى والانى، والانى منه مرجعه الى اللمى، وقد صرحوا بذلك ومن اجل ذلك لم يذكر الشارح المحقق الاستدلال من المعلول الى العلة بخصوصها الذى لا يفيد اليقين من اقسام البرهان فافهم ذلك.

[١٠١] قوله «بان لا يكون له علة لكون...»^٤

اى لكون ثبوت الاكبر للاصغر لذات الاصغر.

[١٠٢] قوله «لا يكون بين الوجود له بل يكون...»^٥

١. ٦٧/٢، ش/٦٩.

٢. ٦٧/١٩.

٣. ٦٧/١٩، ش/٧١.

٤. ٦٧/١٩.

٥. ٦٧/١٩.

اي بل يكون الاوسط معلولاً للاكبر .

[١٠٣] قوله «سمى برهاناً ثانياً...»^١

اعلم ان الاستدلال من المعلول الى العلة يسمى بالبرهان الانى نظراً الى دلالة على علة ما وهو عند ذلك يفيد اليقين، لانه يرجع الى الاستدلال من العلة الى المعلول اذا لكان علة للافتقار والافتقار علة لكون المعلول له علة اعنى لهذا المفهوم، فيقال هذا ممكن و كل ممكن محتاج في وجوده، و كل محتاج في وجوده له علة فمفهوم له علة معلول لمفهوم محتاج في وجوده، وهذا المفهوم معلول لمفهوم ممكن ويسمى بالدليل والاماره من جهة دلالة على علة معينة و اما افادة الاستدلال بالممكنات على واجب الوجود تعالى و تقدس اليقين بوجوده تعالى و بانه واجب الوجود فانما هو من جهة اخرى و مقدمة خارجية كبطلان الدور والتسلسل او خلاف الفرض مثل ان يعتبر الممكنات بأسرها بحيث لا يشذ منها ممكن دليلاً عليه من جهة امكانه فانه وان دلّ في بدو الامر على علة ما فقط و لكن يتعين لك العلة بكونها واجبة نظراً الى اعتبار كافة الممكنات، والا لزم خرق الفرض و من هذا البيان يظهر ان تخصيص البرهان الانى بالاستدلال من المعلول على ما لاسبب له لا وجه له، ويظهر ايضاً صحة كلام الشيخ قدس سره^٢ من دون تكلف و تأويل، تدبر تفهم.

[١٠٤] قوله «ولا ينافي تسميته بالبرهان...»^٣

لاضير في تسميته بالبرهان المعتبر فيه اليقين لانه على ما ذكره يفيد اليقين، ولا ينافي تسميته به لما ذكره الشيخ^٤ بل المنافي له افادته لليقين، فالاولى ترك التسمية و يقال: ولا ينافي افادته اليقين.

[المسئلة التاسعة عشر : في تحصيل المواد الثلاث]

[١٠٥] «قوله وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها هيها غير المبحوث عنها في المنطق»^٥

١. ٢٠/٦٧.

٢. ابن سينا، الشفاء، الفن الخامس في البرهان، المقالة الاولى، الفصل السابع.

٣. ٢٠/٦٧.

٤. ابن سينا، الشفاء، البرهان، المقالة الاولى، الفصل السابع.

٥. ٧١/٤٨، ش/٧١.

اعلم انه فرق بين ان نقول بان المواد المبحوث عنها هي هيها هي بعينها المبحوث عنها في المنطق، وان نقول بان المواد المبحوث عنها في المنطق هي بعينها المبحوث عنها هيها فان مفاد الاول كون المبحوث عنها هيها عاماً شاملاً لجميع المحمولات، ومفاد الثاني كون المبحوث عنها في المنطق خاصاً مختصاً بالوجود والعدم، ومراد صاحب المواقف^١ هو الثاني وان كان ما نقل عنه الشارح المحقق^٢ ظاهر أفي الاول، فان قوله «والالكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها» قرينة جلية على ما ذكرنا، فان بطلان الملازمة على الاول ضروري بحيث لا يحتاج الى بيانه ايضاً. واما على الثاني فليست باطلة فان الكيفية المجعولة في القضية آلة لملاحظة حال النسبة اذا اخذت مستقلة بحسب المفهوم في اللحاظ يصح ان يحمل على الموضوع بالنسبة الى المحمول وعلى المحمول ايضاً بالقياس الى الموضوع مثل ان يقال ان الاربعة واجبة الزوجية، والزوجة واجبة للاربعة، فلو كان المراد من الوجوب الوجوب الذاتي لكان مفاد القضية الاولى وجوب الاربعة في ذاتها وصار ذكر الزوجية لغواً، اذ لا واجب بالذات بالنسبة وبالقياس الى غيره ولكن مفاد القضية الثانية وجوب الزوجية في ذاتها وصار ذكر الاربعة لغواً الماذكرنا. ومما ذكرنا يظهر ان لا توجه لايراد شارح المقاصد على كلامه فضلاً عن وروده، اذ ما ذكره من ان اللوازم واجبة الثبوت للماهيات انما هو بالنظر الى الواقع ومغايرة ما في المنطق لما هيها، وكلام صاحب المواقف مبني على وضع العينية، ويظهر ايضاً دفع الايراد المذكورة هيها على كلامه عنه بتأمل ما، فتأمل.

[١٠٦] قوله «والالكانت لوازم الماهية من قبيل الواجب...»^٣

بحمل الوجوب عليها كما يحمل على الواجب تعالى.

[١٠٧] قوله «يعني ان المتبادر من الوجوب...»^٤

يعني ان التمسك بالتبادر يشعر بان صاحب المواقف يريد ان الوجوب هيها يغير وبيان من جهة وضع اللفظ للوجوب الذي هناك فيكون مشتركاً لفظياً اذ الظاهر من التمسك اثبات الحقيقة، وليس كذلك، فان التبادر انما هو باعتبار المحمول الخاص لا من حاق اللفظ و

١. عضد الدين الابجي، المواقف، الموقف الاول، المرصد الثالث.

٢. عبدالرزاق اللاهيجي، شوارق الالهام، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة التاسعة عشر.

٣. ١٩/٦٨، ش/ ٧١.

٤. ٢١/٦٨، ش/ ٧١.

بعد الاغماض عن ذلك فالتبادر اطلاقى ولا يثبت به الحقيقة، هذا ويمكن ان يقال لعل مراد صاحب المواقف من التبادر هو الاطلاق ويرجع كلامه عند ذلك الى ما ذكر من العموم والخصوص.

[١٠٨] قوله «و على هذا التوجيه...»^١

وهو ان ماهيها اخص مما هناك، لامباين له.

[١٠٩] قوله «و على هذا التوجيه لا يرد...»^٢

بخلاف ما لو اريد بالمغايرة المباشرة.

[١١٠] قوله «و ذلك لان الاربعة...»^٣

لعل مراده من هذا النوع من التعبير بيان اختلاف المحمول مع وحدة مفهوم الوجوب لبيان ان مراد صاحب المواقف وجوب الماهيات لاجل وجوب اللوازم، تدبر تفهم.

[١١١] قوله «للمادة وما قيل...»^٤

القائل هو الشارح القوشجي.^٥

[١١٢] قوله «و قد يجاب على هذا...»^٦

اي على هذا التوجيه الى على القول بكون المغايرة بين الجهة والمادة هي المغايرة الاعتبارية كما زعمه الشارح القوشجي.^٧

[١١٣] قوله «لا يقتضى كون الجهة منحصرة فيها...»^٨

اي فى الثلاث كما لا يلزم الانحصار على القول بالمغايرة الذاتية.

[١١٤] قوله «وان لم تكن مطابقاً للواقع...»^٩

١. ٢٢/٦٨.

٢. ٢٢/٦٨.

٣. ٢٥/٦٨.

٤. ١١/٦٩.

٥. علاء الدين على القوشجي، شرح تجريد العقائد، (الطبعة الحجرية)، ص ٢٨ - ٣١.

٦. ١٤/٦٩.

٧. القوشجي، شرح تجريد العقائد، ص ٢٨ - ٣١.

٨. ١٥/٦٩، ش ٧١.

٩. ١٥/٦٩، ش ٧١.

مثل الامكان العام كما سيأتى فى كلام شرح الاشارات^١، فانتظر.

[١١٥] قوله «قال المصنف فى شرح الاشارات...»^٢

الغرض من نقل هذا الكلام التقوية والتأييد للجواب و اظهار الاعتماد عليه والتصريح بعدم انحصار الجهات فى المواد الثلاث مستشهداً بكلام شرح الاشارات^٣.

[١١٦] قوله «وقديتوهم كون كلام المصنف...»^٤

حيث قال «وكذا العدم»^٥ فان العدم اذا جعل رابطة تصير القضية سالبة فثبت فيها ايضاً مواد ثلاث والمتوهم هو الشارح القوشجى^٦ وغيره وحاصل الجواب أنه لا يلزم من ثبوت المادة فى السالبة ان يكون مادتها مغايرة لمادة النسبة الايجابية، وقوله «على انه» يعنى به ان ما يتوهم من ظاهر كلام المصنف مدفوع بما ذكرنا، على أنه لا اختصاص لهذا التوهم بقوله «وكذا العدم» اذ قوله «واذا حمل الوجود» ايضاً يمكن ان يتوهم فيه كون النسبة السلبية ايضاً مكيفة بالمواد الثلاث برأسها وبذاتها، فان حمل الوجود يحتمل الايجاب والسلب وذلك ظاهر.

[١١٧] قوله «قلنا هذه قسمة...»^٧

يعنى ما ذكر من قسم آخر وهو المقتضى للوجود والعدم ليس يناقض للحصر المذكور، لأنه قسم ومصدق لواحد من شقوق الحصر وهو الممتنع بالذات، وأما يكون مناقضاً له لو كان قسيماً للشقوق المذكورة فيه، تدبر تفهم.

[١١٨] قوله «لاستحالة كون الشئ مقتضياً لنفسه...»^٨

والأ تقدم على نفسه.

[١١٩] قوله «وارادوا به سلب قيامه بالغير...»^٩

١. نصير الدين الطوسى، شرح الاشارات والتنبيهات، النهج الرابع فى مواد القضايا و جهاتها، الفصل الاول، ج ١ ص ١٤٣.

٢. ١٨/٦٩.

٣. شرح الاشارات، ج ١ ص ١٤٣.

٤. ٢٠/٧٠، ش/٧٣.

٥. نصير الدين الطوسى، التجريد، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة الثانية والعشرون.

٦. القوشجى، شرح تجريد العقائد، ص ٣٠-٢٨.

٧. ١٠/٧١.

٨. ٢٤/٧١.

٩. ٢٧/٧١.

الذى هو الموضوع لا أنه غير قائم بالغير مطلقاً حتى بعلته.

[١٢٠] قوله «على ما يبدو فى بادية الراى من ان الموجود...»^١

لان المبتدى يتلقاه بالقبول ولا ينكره.

[١٢١] قوله «لازم للممكن...»^٢

المراد من اللازم ماهو مصطلح الميزانيين و هو من اقسام العرض باصطلاحهم و هو العرض المقابل للذاتى فالمراد من اللازم هو العرض الغير المفارق و يقابله العرض المفارق، والقرينه على ما ذكرنا سنوق الكلام على مساق علم الميزان، مع ان الظاهر منه ما هو المصطلح، فلا يحتاج الى التقييد بكونه بحسب الواقع لبحسب المرتبة.

[١٢٢] قوله «من الغيريين فان قيل...»^٣

القائل هو الشارح القوشجى.

[١٢٣] قوله «قسمة للشئ الى نفسه وقسيمه...»^٤

اذ حاصل القسمة ان المفهوم او الماهية اما واجب بالغير او ممتنع بالغير او ممكن خاص والماهية هى الممكن بعينه.

[١٢٤] قوله «و على هذا...»^٥

لا يمكن ان يقال من أنه اذا جعل المقسم الماهية المعروضة للامكان نفسها لامع الامكان فلم لا يجوز ان يكون تقسيماً و الماهية الماخوذة كذلك اعم من كل واحد من الاقسام من حيث انها مأخوذة كذلك، و حاصل الجواب ان هذا عموم بحسب الاعتبار والظاهر الشايع.

[١٢٥] قوله «و كذا كيفيتاهما...»^٦

١. ٧١/٢٧، ش/٧٤.

٢. ٧٢/١٣، ش/٧٤.

٣. ٧٢/١٤.

٤. ٧٢/١٤.

٥. ٧٢/١٨.

٦. ٧٢/٢٤.

فلایتصادقان حقيقة بل يتلازمان والتلازم في التحقق لاينا في المبينة في الصدق، فافهم.

[١٢٦] قوله «فان قيل ...»^١

حاصل السؤال ان اللذين ثبت تباينهما هما المطلقان والمقصود تصادق المقيدين فاذن الدليل غير وارد على المدعى.

[١٢٧] قوله «حالكونها و صفين ...»^٢

وجوب وجود زيد امتناع عدمه.

[١٢٨] قوله «متصادقان ...»^٣

صدقهما غير مسلم فانهما من قبيل شجاعة غلام زيد وسعة داره ولا يجوز ان يقال شجاعة غلام زيد وسعة داره ولا فرق بينه وبين ما ذكر الا بان فيما ذكر تلازم وقد علمت في التعليق السابق ان التلازم في التحقق لاينا في التباين في الصدق.

[١٢٩] قوله «لم يكن هذا الحمل ليس بصحيح لان ...»^٤

تعليل لعدم الصحة لعدم القول، فافهم.

[١٣٠] قوله «ما اضيف اليه الوجوب و مقابل ...»^٥

ليس عينه بل هو من لوازمه، تدبر تفهم.

[١٣١] قوله «و تصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين ...»^٦

فان صدق كل مطلق على مقيّداته صدق كلّى فاذا كان صدق مقيّد مطلق على مقيّد مطلق آخر كلياً وبالعكس لزم من صدق كل واحد من المقيّدين على الاخر كذلك صدق كل واحد من المطلقين ايضاً كذلك فادعاء صدق المقيّدين كلياً من الجانبين ينا في ادعاء عدم صدق المطلقين كذلك، سواء ادعى بينهما التباين كلياً او جزئياً فتبين انه اذا كان وجوب وجود

١. ٢٤/٧٢.

٢. ٢٦/٧٢.

٣. ٢٦/٧٢.

٤. ٢٧/٧٢.

٥. ٣٠/٧٢.

٦. ٧٥/٧٣، ٤/٧٣.

كل ماهية بعينه امتناع عدمها وبالعكس كان كل وجوب الوجود امتناع العدم وبالعكس، تدبر تفهم.

[١٣٢] قوله «كالقيام من جهتين ...»^١

عند مجيئى عدو زيد اذ يصدق عليه أنه اكرام بالقياس الى عدوه واهانة بالنسبة الى صديقه، ولكنها من جهتين تقيديتين مكثرتين لذات الموضوع، فالموضوع فى الحقيقة مختلف، فافهم ذلك.

[١٣٣] قوله «على ان مثل ذلك ...»^٢

اذ فى المثال المذكور فعل واحد هو القيام مثلاً و له حيثتان تقيديتان احديهما اضافته الى اعداء زيد والاخرى اضافته الى اوليائه فيصدق عليه أنه اكرام عدوه واهانة وليه لكنه بحيثيتين مكثرتين للقيام، ولا يعقل مثل ذلك ايضاً فى محل البحث اذ ليس فيه شئ واحد يكون وجوباً بالاضافة الى الوجود و امتناعاً بالنسبة الى العدم بل امران هما الوجوب والامتناع. احدهما مضاف الى الوجود والآخر الى العدم وان كان الوجود والعدم مضافين الى ذات واحدة كشجاعة غلام زيد وسعة داره على ان صدق الاكرام والاهانة على القيام بحيثيتين ايضاً قد منعه الفاضل الجليل المحقق الدوانى، قال الاكرام هو الوصف الدال على الكرامة مع قصد الاشعار به فالقصد معتبر فى مفهومه و كذا قصد الاشعار با لهوان معتبر فى مفهوم الاهانة فلا يتصادقان الا اذا اجتمع القصدان، فافهم ذلك.^٣

[١٣٤] قوله «لان الاعم والاخص يدلان ...»^٤

دلالة الكل على مصداقه، فافهم.

[١٣٥] قوله «الى احد الطرفين ضرورة ما ...»^٥

١. ٥/٧٣.

٢. ٥/٧٣، ٥/٧٥.

٣. جلال الدين الدوانى، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

٤. ٢١/٧٣.

٥. ٢٧/٧٣، ٧٦/٧٣.

اذ بحضور الزمان يتعيّن الوجود او العدم و ان لم تكن عالمين بتعيّن احدهما بخصوصه، فاذن كل ما ينسب الى الماضى او الحال لا يخلو من ضرورة ما فى وجوده او عدمه و أقلها الضرورة بشرط المحمول و أمّا ما ينسب الى الاستقبال فلا يكون وجوده ولا عدمه متعيّنًا فى الخارج اذ التعيّن الخارجى انما هو بحضور الزمان و لا يكون المستقبل حاضراً فى الحال و التعيّن بحسب علمنا يتوقّف على الاطلاع باسباب الوجود كلّها او العدم كذلك و لا يكون لنا احاطة بتلك الاسباب فيكون ما ينسب الى الاستقبال باقياً على صرافة الامكان فهو الممكن الحقيقى .

[١٣٦] قوله «و يظهر...»^١

يعنى ان من اعتبر الامكان الاستقبالى لم يعتبره بان يكون الاستقبال ظرفاً للامكان، فان حال الممكن فى الاستقبال اذا حان حين وجوده او عدمه كحاله فى الماضى و الحال فكما ان فيهما قد اخرجته اسباب الوجود او العدم من حاق الوسط و اوصله باحد الطرفين فكذلك الحال فى الاستقبال، بل انما اعتبره بان يكون الحال ظرفاً للامكان و الاستقبال ظرفاً للوجود او العدم، و ان يكون حال الممكن بحسب نظام الوجود مجهولة ليكون عند ذلك باقياً على صرافة الامكان، بخلاف ما اذا علم بالاسباب المتوجهة الى وجوده او عدمه بحسب الاستقبال اذ بتوجه الاسباب يكون مايلاً من حاق الوسط الى احد الطرفين و ان لم يكن خارجاً منه الى احدهما و اصلاً به كما وصل به فى الماضى و الحال او حصل فيهما العلم باحد الطرفين لا بعينه او بعينه فلم يبق الامكان اصلاً لافى نظام الوجود و لا بحسب العلم بل يكون باقياً باعتبار ذات الماهية مع عزل النظر عن الواقع و تحقق اسباب فعلية احد الطرفين، و من ذلك يظهر ان ما ذكره الحكيم البارع المحقق ره فى تعليقه على مانقل من المصنّف قدّس سرّه بأنّه «ان اراد أنّها كذلك بحسب علمنا فذلك انما يصحّ فى الامور الممكنة التى يعلم وقوع احد طرفيها فى الماضى او فى الحال لا مطلقاً فيمكن اعتبار الامكان بالنسبة الى ما ينسب

الى الماضى و الحال من الامور الممكنة التى لانعلم وقوع احد طرفيها فى الماضى او فى الحال، و ان اراد انها كذلك بحسب الواقع ففيه انه فى الاستقبال ايضاً كذلك بحسب الواقع.» انتهى، لا يخلو من مناقشة، تأمل حتى يظهر لك وجهها.

[١٣٧] قوله «فلا يكون ممكناً صرفاً ورد عليه...»^٢

فى وروده فى جلى النظر مناقشة اذ لم يدع المعتبر هذا التنافى حتى ينفى بل ادعى التنافى بين ضرورة وجوده فى الحال و امكان وجوده فى الاستقبال لكن لما كان هذا التنافى ملازماً للملازمة بين ضرورة وجوده فى الحال و امتناع عدمه فى الاستقبال منع الرأى تلك الملازمة ببيان ان عدمه ممكن بالامكان العام فانه اذا ارتفع امتناع عدمه كان عدمه ممكناً بالامكان العام و امكان عدمه كذلك عبارة عن سلب ضرورة وجوده و هذا احد طرفى امكانه الخاص و يلزم امكان عدمه و هذا طرفه الآخر اذا المفروض انه موجود فى الحال فيكون فى الحال بالنسبة الى الاستقبال فى صرافة الامكان. تدبر تفهم.

[١٣٨] قوله «فان لم يضر هذا لم يضرنا ذاك انتهى...»^٣

فالواجب ان يقصر النظر على اعتبار الاستقبال و قطع عن الالتفات الى الحال.

[١٣٩] قوله «وقيل الظاهر ان من اشترط...»^٤

يريدان السبب الحامل للاشتراط ليس ما ذكر عن الفرار من ضرورة الوجود والخروج عنها فيلزم اشتراط الوجود للفرار عن ضرورة العدم والخروج عنها، فيلزم اجتماع النقيضين بل انما ذلك مجرد اصطلاح من هذا القائل و اراد بالامكان الاستقبال الى امكان حدوث الوجود او العدم فى الاستقبال و اذن لا بد من اشتراط الوجود او العدم فى الحال و لا يلزم محذور الاجتماع فافهم.

١. حاشية الحكيم اسماعيل الاصفهاني ذيل قوله «الى احد الطرفين ضرورة...» (٢٧/٧٣).

٢. ٤/٧٤، ش/٧٤.

٣. ٩/٧٤.

٤. ٩/٧٤، ش/٧٧.

- [١٤٠] قول الحكيم ملا اسماعيل فى الحاشية: «بقاء الحوادث الزمانية عين حدوثها»^١
 نعم بقاءها عين حدوثها على التحقيق، ولكن القائل يريد حدوث اصل الوجود
 المتجدد بحسب سنخه النوعى والشخصى كوجود الانسان ووجود زيد، تدبر فانه دقيق.
- [١٤١] قوله «وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث...»^٢
 وهذا لا ينافى اشتراط العدم فى الحال بل يجامعه بخلاف ما لو استلزم امكان حدوث العدم.
- [١٤٢] قوله «فلا وجه لهذه الارادة...»^٣
 اذ عند تلك الارادة لا يكون الشئ ممكناً صرفاً واقعاً فى حاق الوسط حيث يجب النظر
 اذن الى حال فى الحال فان كان موجوداً فيه فامكن له حدوث الوجود فيه، فاذن قد ساقه من
 حاق الوسط الى احد الطرفين ولو بحسب الملاحظة ضرورة بالنسبة.
- [١٤٣] قوله «وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان...»^٤
 فالصواب ما قررناه فى الحاشية السابقة من أنه يجب ان يقطع النظر فى اعتبار هذا
 الامكان عما هو فى الحال من الوجود او العدم وليقتصر النظر الى ملاحظة حال الشئ فى
 الاستقبال.

[المسئلة العشرون: فى اعتبارية المواد الثلاث]

- [١٤٤] قوله «و اليه اشار بقوله والثلاثة اعتبارية...»^٥
 اعلم ان العروض معتبر فى المعقولات الثانية على ما اورثنا الاقدمون من تعريفهم
 المعقول الثانى بأنه ما لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر بخلاف الاعتباريات على الاطلاق

١. حاشية ملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود...» (٩/٧٤، ش/٧٧):

فان الامور الواقعة فى الزمان كلها حادثات زمانية فامكان وجودها فى الاستقبال بعينه امكان حدوث وجودها فى الاستقبال
 فلذلك اشترط فى امكان الوجود فى الاستقبال العدم فى الحال فانه مع وجودها فى الحال لا يمكن حدوثها فى الاستقبال وان
 امكن بقاء وجوده فيه، وفيه ان بقاء الحوادث الزمانية عين حدوثها بناء على ما هو التحقيق من وقوع الحركة فى الجوهر.

٢. ٧٧/١٠، ش/٧٧.

٣. ٧٧/١٢، ش/٧٧.

٤. ٧٧/١٥، ش/٧٧.

٥. ٧٧/١٧، ش/٧٧.

اذمنها مالا عروض له كالا مكان بمعنى سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تحصيلياً وهو حقّ معناه كما حققوه والسلب البسيط بما هو كذلك ليس له عروض لا في الخارج ولا في الذهن بالضرورة على أنه سلب النسبة التي هي آلي فهو ايضاً آلة للملاحظة حال الموضوع مع المحمول واعتبار العروض في المعنى الآلي يخرج عنه عن الآلية فاذاً الاعتباري اعم من المعقول الثاني فاحسن التدبر .

[١٤٥] قوله «لصدقهما على المعلوم...»^١

قال بعض الافاضل ممّن ادر كنا عصره: «فيه ان صدق الشيء على المعلوم لا يقتضى ان يكون معدوماً. نعم لو لم يصدق الا على المعلوم لوجب كونه معدوماً وليس الامر هيهنا كذلك» انتهى. اقول: هذا والحقيقة هو السؤال المذكور في الشرح وهو قول الشارح المحقق «فان قيل يجوز ان يكون...»^٢ والجواب عنه هو الجواب عن ذلك السؤال بعينه وقد قرره الشارح المحقق فافهم .

[١٤٦] قوله «فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد...»^٣

حاصل الاعتراض وتوضيحه أنه لا يلزم ان يكون جميع افراد الطبيعة موجودة، فيمكن ان يكون بعض افراد الوجوب موجوداً وبعضها معدوماً على تقدير كونه ثبوتياً فيتّصف المعدومات بافراده المعدومة بلا محذور كما أنه على تقدير كونه اعتبارياً يتّصف به المعدومات معدوم ولا يلزم منه محذور .

[١٤٧] قوله «و في الصورة الثانية معلومة فيرد...»^٤

توضيحه ان المراد من الصدق على المعلوم انما هو الحمل عليه بحسب الاشتقاقى و كلما كان من شأنه الوجود الاصيل فحملة على شئ اشتقاقاً انما هو بوجود مبدئه فيه وجوداً عينياً، الا ترى أنه لا يجوز اتّصاف المعدومات بالصفات العينية الانضمامية مثل السواد والبياض فلو فرض الامكان مثلاً صفة ثبوتية لا متنع اتّصاف المعدومات به فان اتّصافها به

١. ١٩/٧٤.

٢. ٢١/٧٤.

٣. ٢٢/٧٤.

٤. ٢٨/٧٤.

كذلك فرع وجودها وقد فرضت معدومة فاذن حمل الامكان على المعلومات اشتقاقاً ليس بوجود مبدئه فيها وجوداً عينياً وكل ما هو كذلك فليس من شأنه الوجود الاصيل وهذا عكس نقيض للمقدمة الاولى فليس من شأن الامكان الوجود الاصيل تدبر تفهم.

[١٤٨] قوله «بالتأصل وعدمه...»^١

فان الطبيعة المتحصلة هي التي تقبل الجعل والوجود بنفسها، والغير المتحصلة هي التي لا تقبل الجعل ولا الوجود بنفسها كالطبيعة الجنسية بما هي طبيعة جنسية اي بما هي مبهمة فأنها لا يقبل الجعل الا بتبعية الفصل، والهولي بما هي هولي اي قوة محضة والماهية والعرض فان هذا ايضاً لا يقبل الجعل الا بتبعية الصورة في الاولى والوجود في الثانية والعروض في الثالث فلو فرض قبول شئ منها الجعل بذاتها في مورد لزم انقلاب حقيقتها فافهم ذلك.

[١٤٩] قوله «فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب...»^٢

قال الحكيم البارع المتأله عظم الله تقدسه في تعليقه على هذا الموضوع: «ان اراد من الحيثية في قوله فهو من حيث هو واجب...»^٣ اقول: اراد قدس سره بالحيثية التعليلية واسطة ثبوت المحمول لذات الموضوع سواء كانت واسطة في العروض او في الثبوت وبالحيثية التقييدية ما يكون داخلاً في ذات الموضوع. اقول: مراد الشارح المحقق ان صدق مفهوم واجب الوجود عليه تعالى بناء على كون الوجوب صفة ثبوتية انضمامية يفتقر الى قيامها بذاته

١. ٧٥/٤، ش/٧٧.

٢. ٧٥/١٤، ش/٧٨.

٣. حاشية الملاء اسماعيل الاصفهاني ذيل قوله «ولو كان الوجوب ثبوتياً لزم امكان الواجب، بيان الملازمة...» (١٢/٧٥):

«بيان الملازمة ان الوجوب لو كان موجوداً لكان ممكناً اذ الوجوب غير الواجب لانه كيفية للنسبة والموجود الغير الواجب ممكن وامكان الوجوب مستلزم لجواز زواله وجواز زواله مستلزم لجواز زوال النسبة التي هي كيفية لها وجواز زوال نسبة الواجب الى الوجود هو امكان الواجب فلزم من كون الوجوب ثبوتياً امكان الواجب واما ما ذكره الشارح المحقق ره ففيه ما لا يخفى لانه ان اراد من الحيثية من قوله فهو من حيث هو واجب * مفتقر الى الوجوب الحيثية التعليلية فهو ممنوع لانه ان كان المراد منها الوساطة في العروض كان مرجع هذا القول الى ان الوجوب محتاج الى الوجوب بالذات والواجب محتاج اليه وهو كما ترى. وان كان المراد الوساطة في الثبوت بان يكون الواجب معلولاً للوجوب ففيه ان الوجوب لما كان ممكناً محتاجاً الى الواجب معلولاً له لم يكن الواجب معلولاً للوجوب والآلزم الدور، وان اراد منها الحيثية التقييدية فغاية ما لزم امكان هذا المركب وهو ليس بواجب فلا يلزم امكان الواجب بل امكان المركب، فتأمل..»

تعالى قياماً حقيقياً انضمامياً فإنّ مصحّح صدق مفهوم المحمول على ذات الموضوع أنّما هو قيام المبدء بها قياماً اعتبارياً أن كان المحمول من ذاتياتها كقيام الانسانية بزيد في حمل الانسان عليه او انتزاعياً أن كان عرضياً و كان من الامور الانتزاعية الاعتبارية كقيام الفوقية بالسماء في حمل مفهوم الفوق عليها او حقيقياً أن كان من العرضيات التي يكون مبدئها من الصفات الثبوتية الانضمامية كقيام البياض بالجسم في حمل مفهوم الابيض عليه فاذن كونه تعالى مصداقاً لمفهوم الواجب مفتقر الى قيام صفة الوجوب بذاته قياماً حقيقياً بناء على كونها صفة ثبوتية انضمامية. فمصداقيته تعالى مفتقر الى ذلك القيام بالذات وذاته تعالى بالعرض فالمصداقية واسطة في عروض الافتقار له تعالى فقول الشارح المحقق من حيث هو واجب معناه من حيث هو مصداق لمفهوم الواجب.

[١٥٠] قوله «فان قيل...»^١

هذا السؤال الى قوله «وايضاً» لا يناسب التقرير الذي ذكره الشارح المحقق ره للاستدلال، بل المناسب لما قرره هو السؤال الثاني وهو مدخول قوله «وايضاً»، و المناسب للسؤال الاول هو ان يقرّر الاستدلال هكذا: الوجوب اذا كان صفة ثبوتية قائمة بذات الواجب كان ممكناً و كل ممكن جازي الزوال فالوجوب جازي الزوال عن الواجب تعالى و جواز زواله عن الواجب يستلزم جواز زوال الواجب من حيث هو واجب و كل ما هو جازي الزوال ممكن فالواجب من حيث هو واجب ممكن و لعلّ هيهنا تقريرين للاستدلال و سؤالين و وقع الخلط من قلم الناسخ فتفظّن.

[١٥١] قوله «لجواز اتصاف الموصوف الصفة العدمية...»^٢

قد خلط هذا السائل الصفة المعدومة و لم يفرق بينهما، فان الصفة العدمية هي المعاني الانتزاعية الاعتبارية التي ليس لها وجود الآ وجود منشأ انتزاعها و الصفة المعدومة هي التي لا وجود لها اصلاً لا بنفسها و لا بمنشأ انتزاعها و الذي جوزوه هو اتصاف الموجودات بالصفات العدمية لا بالصفات المعدومة، فافهم ذلك.

١. ٧٨/ ١٤/ ٧٥.

٢. ٧٨/ ١٧/ ٧٥.

[١٥٢] قوله «مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع...»^١

قال الحكيم البارع المتأله قدس سره «لا يخفى ان الامور الانتزاعية...»^٢ اقول ما ذكره أولاً أنما في الامور الانتزاعية التي اخذ في مفهومها امر زائد على اصل حقيقة المنتزع منه كالفوقية في الجسم فإنه قد اخذ في مفهومها القرب من المحيط والبعد عن المركز وهذا مفهوم زائد على الجسم، وأما الامور الانتزاعية التي ليست كذلك كمفهوم الوجود المنتزع عن الوجودات ومفهوم الوجوب المنتزع عن وجود الواجب الحق تعالى وتقدس، فليس لما حظ من الوجود في مرتبة متأخرة عن مرتبة تقرر المنتزع منه، وأما ما ذكره من عدم الفرق بين الذاتيات والعرضيات فهو أنما يلزم لو كان المنتزع منه من سنخ الماهيات فان الفرق بينهما بأن الذاتي ما ينتزع من حاق الذات والعرضي ما ينتزع من مرتبة اخيرة انما هو في الماهيات لافي سنخ الوجود اذ جميع المفاهيم الصادقة على الوجود خارجة عن سنخه عارضة له مع انتزاع بعضها كمفهوم الوجود ومفاهيم العوارض للحقائق الوجودية صادقة على الوجودات منتزعة من ذاتها. قال سيّد سادات اعظام الحكماء قدس سره في الافق المبين «سبيل حمل الموجودية على الواجب تعالى سبيل حمل الذاتيات ويقارقتها بأن الذاتي في مرتبة الذات بخلاف الموجودية فيه». انتهى. والسّر في ذلك أن المفهوم المنتزع عن مرتبة ذات الماهية يتقرر في مرتبة ذاتها لا تحادها سنخاً بخلاف المفهوم المنتزع عن الوجود لعدم اتحادهما سنخاً، وأما الفرق بين الوجوب الذي هو كيفية النسبة وتأكد الوجود فليس بيبين، فإن مفهوم تأكيد الوجود ايضاً يمكن ان يجعل آلياً وكيفية للنسبة، ويقال واجب الوجود موجود بالتأكد كما يقال موجود بالضرورة فان اريد بهما مفهومها فلا فرق بينهما لكونهما خارجين عن ذاته تعالى، وان اريد حقيقتهما ما ينتزعان منه فلا فرق ايضاً لكونهما عين ذاته

١. ٧٨/ ٢٩/ ٧٥. ش.

٢. حاشية الملاك اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «اذا كان الوجوب اعتبارياً انتزاعياً ويكون منشأ انتزاعه...» (٧٧/ ٧٥):

لا يخفى عليك ان وجود الامور الانتزاعية* ليس عين الوجود المنتزع منه بحيث ينتزع هي منه نظر الى ذاته والآن لم عدم الفرق بين الذاتي والعرضي بل لا بد في انتزاعها من طبيعة وجودية ضعيفة في الوجود اي المنتزع منه وعليها فيكون للامور الانتزاعية حظ ضعيف من الوجود فمناط الحكم بها هو ذلك الوجود الضعيف، وعلى هذا فلا فرق بين كون الوجوب ثبوتياً وبين كونه اعتبارياً في لزوم امكان الواجب فظهر من هذا ان الوجوب الذي هو مناط واجبية الواجب ليس هو كيفية النسبة بل هو تأكيد الوجود وواقته هو عين ذاته، فتظن.

تعالى فافهم ذلك واحسن تدبره .

[١٥٣] قوله «لولم يكن فرق بين نفى الامكان والامكان المنفى...»^١

مراد المصنف رده من الامكان المنفى^٢ المنفى الوارد عليه كما اذا قيل لا امكان له لا المنفى بنفسه او بسبب وعلّة يوجب نفيه وانعدامه من الاسباب الخارجية، والمنفى بورود النفي عليه هو نفس الامكان الذي صار منفيّاً بعد ورود النفي عليه لاقبله فالمعنى ان الفرق بين نفى الامكان والامكان الوارد عليه النفي لا يستلزم ثبوته وهذا واضح فلا حاجة الى بعض التمحلات .

[١٥٤] قوله له منشأ انتزاع في الوجود الخارجى هو مادة للحادث...»^٣

منشأ انتزاع الامور الاعتبارية موصوفاتها لاموادها او موضوعاتها فمنشأ انتزاع الامكان هو الصورة الممكنة لا المادة التي تحصل الصورة فيها والمادة حاملة لامكانها الاستعدادى وهو ليس من الاعتباريات الانتزاعيات بل هو من الاعراض الخارجية القابلة للشدة والضعف كما صرحوا به تدبر تفهم .

[١٥٥] قوله «لكن صاحب المواقف لم يتفطن...»^٤

غرض الشيخ كما يدل عليه ما لاجله ذكره هذا الكلام من مسبوقية كل حادث بمادة او موضوع اثبات الامكان الاستعدادى لا الذاتى وان كانا متحدين بالذات كما ذكر والكن الاول موجود فى مادة او موضوع كوجود الاعراض فى موضوعاتها بخلاف الثانى فيجربى البرهان الذى ذكره الشيخ فيه فان امثال تلك الاعراض لو كانت معدومة لم يتصف بها الموصوفات اصلاً وليس الامر فى العدميات كذلك فان العدمى ليس معدوماً بحثاً حتى يلزم القول بكونها عديمية كونها معدومة فكلام الشارح المحقق ليس خالياً من خلط بين الامكان الذاتى والامكان

١. ١٣/٧٦.

٢. مراد الاستاد رده ان تقرير الاستدلال هكذا لو كان الامكان عديمياً لم يكن فرق بين نفى الامكان فى قولنا لا امكان له وهو لا وبين الامكان المنفى بل فى هذا القول اذا الامكان على ذلك التقدير هو لا بعينه فلا فرق بين لا الداخلة على الامكان والامكان الذى هو مدخوله اذ لا ميز فى الاعداد لكن الفرق ثابت فى هذا القول بين النفى الذى هو لا والمنفى الذى هو الامكان بدهاء، لانا اوردنا النفى عليه ونفيناه، فالمراد من المنفى المنفى فى هذا القول لا الامكان العدمى مع عزل النظر عن ورود النفى عليه وحينئذ يظهر صحة تقييد الامكان بالمنفى بل وجوبه كما لا يخفى، وعلى ما ذكر يدل كلام المستدل والمصنف، ولا حاجة الى قال وقيل، وهذا محصول ما افاده الاستاد . [الشيخ على التورى]

٣. ١/٧٨.

٤. ٤/٧٨، ش/٨١.

الاستعدادى، تدبر تفهم.

[١٥٦] قوله «لان الوجوب عبارة...»^١

لا يخفى على ذى النهى أنه اذا كان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود كان نفس وجود العلة المقتضية اذ العلة المقتضية لكل شيء أنما هي مقتضية له بذاتها فجهة ذاتها بعينها جهة اقتضاءها له فاذن لو كان الوجوب عديمياً لكان الوجود ايضاً كذلك وعدمية الوجود بما هو وجود لا يكون الارتفاع اذ ليس من سنخ المفاهيم حتى يعقل له منشأ انتزاع او ما بحذاء لتكون عدمية بان له منشأ انتزاع لا ما بحذاء، وايضاً لا ترد عليه القسمة حتى يعقل كونه موجوداً أو معدوماً وعلى فرض ورود القسمة عليه يكون كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً و كونه معدوماً هو بعينه كونه عدماً، فاذن رفع الوجود هو العدم فاستبان ان الوجوب لو كان عديمياً لكان العدم مقتضياً للوجود اذ الاقتضاء كما علمت نفس ذات العلة المقتضية فاضافة الاقتضاء الى الوجود فى قول هذا القائل المستدل بيانية، والاستدلال لا غبار عليه، الآن الكلام أنما هو فى الوجوب الذى هو من سنخ المفاهيم وهو مفهوم الوجوب سواء اخذ مستقلاً بالمفهومية كالمفاهيم الاسمية او للملاحظة حال النسبة الحكمية وجعل كيفية لها فيكون كالحروف وهو بهذا الاعتبار لا يكون عين الوجود بشئ من هذين الاخذين، فاحسن التدبر.

[المسئلة الحادية والعشرون فى ان الوجوب و الامتناع يكون بالذات وبالغير]

[١٥٧] قوله «بل للقدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى...»^٢

متعلق بقوله القدر المشترك يعنى المراد من القدر المشترك ههنا المفهوم المردد بين الذات والغير وهو ايضاً غير الذات، فافهم.

[١٥٨] قوله «فتفطن...»^٣

يعنى الذات على هذا البيان كافية فى حصول الامكان اذ لو لم تكن كافية لما كان ذاتياً فاذا فرض حصول الامكان بالغير لزم توارد علتين على معلول واحد، تدبر.

١. ٨١/٧٨.٨.

٢. ٢٣/٧٩.٢.

٣. ٢٣/٧٩.٣.

[١٥٩] قوله «لأنه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور...»^١

والالزم تحقق احد المتضايفين بدون الآخر لكن ذلك أنما يتم لو كانت السابقة
والمسبوقية بحسب الواقع وأما لو كانتا بمجرد الاصطلاح فلا، فالوجه المناسب لما ذكره من
كون الوجوب اللاحق مختصاً بالممكن هو ما ذكره في ذيل قوله «وايضاً» وحاصله ان الوجوب
اللاحق انما يحصل للشيء في مرتبة ثانية من مرتبة ذاته لانه حاصل بشرط المحمول واشترط
الشيء بذاته لا معنى له سوى وضع ذاته والضرورة التي هي بحسب وضع الذات أنما هي
الضرورة الذاتية التي هي في مرتبة الذات فاذن الوجوب اللاحق لا يتصور الا بالقياس الى امر
لا يكون في مرتبة ذات الشيء والوجود في واجب الوجود تبارك وتعالى اذا كان عين حقيقته
المجهولة اكتناهاً يكون في مرتبة ذاته تعالى فاعتبار الوجود مع ذاته لا يمكن ان يصير منشأ
للو وجوب اللاحق بل الوجوب الحاصل له تعالى هو ما يكون له في مرتبة ذاته بذاته ولذاته ليس ألا
وأما كون الوجوب كيفية لنسبة الوجود اليه تعالى فهو أنما يكون في نظر التحليل والعمل و
انتزاع مفهوم الوجوب عن الوجوب الحقيقي العيني وجعله آلة لملاحظة حال النسبة مع وثاقتها
والبراهين السابقة دلت على اعتباريتها بهذا النظر والاعتبار لا بالنظر السابق^٢ بل البرهان القاطع
ناهض على اصالتها وكونه ذا حقيقة عينية لنظر الاول، هذا هو المناسب لما ذكره من كون
الوجوب اللاحق هو الوجوب الحاصل من اشتراط الموضوع بالمحمول، والمناسب للاصول
الحكمية الحق الالهية ان يقال الوجوب السابق هو وجوب المعلول في مرتبة ذات العلة
المقتضية الجامعة لجميع جهات اقتضاء هويته بخصوصها الذي هو بعينه اقتضاء تلك العلة
المتقرر في مرتبة ذاتها اذ العلة المقتضية الكافية لوجود المعلول التي بها ينسب جميع انحاء عدمه
يجب وان تكون علة بالذات له والعلة بالذات هي ما تكون جهة ذاته بعينها جهة الاقتضاء والعلية
اذ لو لم تكن كذلك لما كانت كافية لوجود المعلول وسد جميع انحاء عدمه بل تحتاج الى امر
آخر وحيثية اخرى تنضم اليها هذا خلف. والوجوب اللاحق هو الوجوب الذي يلحق هذا
الوجوب اى يحصل بعده ويلحق الماهية اى يعرضها في ظرف التحليل وهو عين وجودها
الحاصل لها من العلة لأنه من عوارض الوجود وعوارض الوجود عين الوجود فاذن الوجوب

١. ٣/٨٠.

٢. في «ش»: بهذا النظر والاعتبار والنظر السابق.

اللاحق على ما وصفناه يكون في الوجودات الامكانية ايضاً بخلاف ما ذكرناه ولا يمكن حصوله في الوجب تعالى وان فرضت له ماهية غير وجوده فافهم ذلك كله فهم عقل لا وهم جهل.

[١٦٠] قوله و«لا منافات بين الامكان الذاتى والغيرى...»^١

اى الامكان الغيرى للشيء بحسب وجوده للغير سواء كان بحلوله فيه واستعداد ذلك الشيء له او بحمله عليه واقتضائه له، هذا هو الصواب فى شرح كلامه لأنه مطلب جديد يناسب قوله «وكل ممكن العروض» ولا يلزم حشو ولا زائد فى كلامه ليحتاج الى الاعتذار بخلاف ما ذكره الشارح المحقق، وحمل قوله «والغيرى» على الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعيد اذ على ذلك يناسب ان يقول «والغيرين» مع ان سوق العبارة يدل عند الانواق السليمة على كون الغيرى صفة للامكان كالذاتى ولا ينافى ما ذكرناه قوله ولا يمكن بالغير اذا الامكان الغيرى على ما ذكرناه غير الامكان بالغير فاحسن التدبر.

[١٦١] قوله «ما هو محلّ اخير كالهولى...»^٢

انما مثل بالهولى لا بالجواهر المجردة فانها كما يأتى ادلة وجودها مدخولة، والمراد بالهولى بالمعنى الاعم لا المعنى الاخص الذى نفاه المصنف كما يأتى^٣، ووجودها بالمعنى الاعم متفق عليه.

[المسئلة الثانية والعشرون: فى انّ علّة افتقار الممكن ماذا]

[١٦٢] قوله «وهم ولا يستلزم...»^٤

اذ السرّ فى استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول ليس الا الارتباط الذاتى الحاصل بينهما لاجل اقتضاء العلّة بذاتها لهوية المعلول ولا ربط بالذات بين معلولى علة واحدة فاذن لا يلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر الا بتوسط هو العلم بتلك العلة وبانه صادر عنها ايضاً، تدبر، تفهم.

[١٦٣] قوله «كون الوجود ضرورياً له...»^٥

١. ١٢/٨٠، ش/٨٣.

٢. ٢١/٨٠، ش/٨٣.

٣. نصير الدين الطوسى، تجريد الاعتقاد، المقصد الثانى، الفصل الاول، المسئلة السابعة فى نفي الهولى.

٤. ٥/٨١.

٥. ٥/٨١، ش/٨٤.

كالوجودات الخاصة بناء على كون الوجود ذات حقيقة عينية، فإنها موجودة بذاتها ضرورة ولا يكون نسبة الوجود اليها مساوية لنسبة العدم اليها.

[١٦٤] قوله «لا استقلالاً ولا جزءاً أو لا شرطاً فتدبر»^١

إشارة الى وجه كونه تكلفاً اذ بعد ما يثبت استقلال الامكان في العلية وعدم استقلال الحدوث فيها لا يحتاج في نفى الجزئية والشرطية عن الحدوث الى بيان الا تفصيلاً وتوضيحاً بفساد مدعى الخصم لا اقحاماً وتكلفاً، على انه لا يمكن ذلك بذلك الدليل فقط اذ تخلف العلم بالحدوث عن العلم بالافتقار لا ينافي شرطيته ولا جزئيته.

[المسئلة الثالثة والعشرون: في نفى الاولوية الذاتية]

[١٦٥] قوله «فيردان امتناع زوال مابالذات...»^٢

ليس اللازم مما ذكره امتناع زوال مابالذات بل زوال مابالذات الممتنع لكن المقصود واضح.

[١٦٦] قوله «ولا نعننى بالوجه الا هذا ولا يقدر»^٣

فوجوده في مرتبة اخيرة من مرتبة الذات وهو كما ترى، فتدبر.

[١٦٧] قوله «و قياسه على الواجب ليس بصحيح...»^٤

تمام السر في هذا البيان ان المفهومات الانتزاعية التي ليست لها حيثيات متأخرة عن مرتبة منشأ انتزاعها بما هو منشأ انتزاعها بل يكون حيثياتها هي بعينها حيثية منشأ انتزاعها بحسب ذاته كعوارض الحقائق الوجودية او حيثية وجوده مع اضافة اوقياس الى شئ آخر كالفوقية انما حصولها وتقررهما بنفس حصول منشأ انتزاعها بالضرورة الذاتية لا من تلقاء اقتضاء ذات منشأ انتزاعها سواء كانت ذات منشأ الانتزاع متقررة بنفسها ولتقرر او متقررة من تلقاء اقتضاء العلة الفياضة لتقررهما اذ كما ان الضرورة الازلية تغني عن الاحتياج الى العلة كذلك الضرورة الذاتية تغني عن الافتقار الى علة سوى علة الذات واقتضاء غير اقتضاء تلك

١. ١٣/٨١، ش/٨٤.

٢. ٧/٨٣، ش/٨٦.

٣. ٢٥/٨٣.

٤. ١٤/٨٤.

العلة نفس الذات فهي متقررّة بنفس اقتضاء العلة المقتضية لذات منشأ انتزاعها ولا اقتضاء ثانياً لمنشأ انتزاعها بغير اقتضاء العلة المقتضية له بالنسبة إليها والآن لم يكن لها حيثيات برأسها متأخرة عن مرتبة ذات الموضوع لها بخلاف الصفات الانضمامية فإنّ في موضوعاتها وموصوفاتها اقتضاء آخر بالنسبة إليها ومن أجل ذلك يكون لها حيثيات متأخرة عن مرتبة وجودات تلك الموضوعات تكون تلك حيثيات بازائها، فافهم ذلك.

[المسئلة الرابعة والعشرون : في ان الممكن ما لم يجب لم يوجد]

[١٦٨] قوله «وجوباً ذاتياً...»^١

هذا خروج عن موضوع البحث، فان الكلام في الاولوية الغيرية ويقابله الوجوب بالغير لا الوجوب بالذات حتى يقال لو لم يكن الطرف الآخر لم يلزم كون الاولوية وجوباً ذاتياً والممكن واجباً بالذات بل يبقى الاولوية على كونها اولوية والممكن على كونه ممكناً، واما الانقلاب الى الوجوب بالغير فهو لازم على ذلك التقدير فالوجه ان يقال ان الامر الغير المعقول هو ما يلزم من فرض وجوده عدمه كان يقال لو فرض لواجب الوجود تعالى شريك لزمن فرض وجوده عدمه اذا واجب الوجود تعالى صرف الوجود فكلمة فرضت له ثانياً فاذا نظرت اليه فهو هو او يقال شريك الباري اما ان يكون متميزاً عنه او لا يكون، فان كان متميزاً عنه كان محدوداً وكل محدود ممكن فلا يكون شريكاً له وان لم يكن متميزاً عنه فهو هو بعينه فلم يكن ايضاً شريكاً له فلا يكون شريكاً للباري على فرض كل واحد من طرفي النقيض الملازم لفرض وجوده على سبيل التردد، والامر في اولوية الذاتية كذلك فانها لا يتفك عن امكان طريان الطرف الآخر وعدم امكان طريانه على نهج التردد ولم تكن اولوية ذاتية على فرض كل واحد منها واما الاولوية الغيرية فليس كذلك فانها وان انقلبت الى الوجوب بالغير على فرض امتناع الطرف الآخر لكن لا يلزم من فرض وجودها عدمها لعدم لزوم زوال ما بالذات ولا محال آخر على فرض امكان طريان الطرف الآخر فافهم ذلك كلّ مع تدبر.

[١٦٩] قوله «لان فرضها منها لا يحيل المقابل اي لان فرض ...»^٢

١. ٨٨/ش، ٢٢/٨٤. ١

٢. ٨٨/ش، ٢٤/٨٤. ٢

توضيحه و محصله ان نقول: مادام الممكن فى حدود الامكان لم يتحقق وجوده و لم يتعين سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى امر خارج عن ذاته فان الخارج اذا لم يرجح احد طرفيه و لم يعينه الى حد الوجوب بل مع رجحانه ذات الطرف يكون طرفه الآخر المرجوح ممكناً بالنظر الى ذات ذلك الخارج لم يكن مقتضياً ولا يعينها لوجوده و لالعدمه فيكون باقياً على صرافة امكانه مع اولوية احد طرفيه من ذلك الخارج، فان الامكان ليس معناه الاعدم الاقتضاء و عدم حركة الذات الى حد احد الطرفين فمع فرض ذلك المرجح الخارجى بقى علة الاحتياج الى مرجح خارج بحالها و استواء الطرفين بحاله و لم يلتفت الى الاولوية اصلاً فصارت الاولوية استواء النسبة بالحقيقة، فيعود الافتقار الى طلب المرجح و المخصص فيحتاج اذن المعلول رأساً الى ضم شئ ثالث الى العلة و الاولوية ثم مع انضمامه لولم يخرج من حدود الامكان و لم يحصل الوجوب فلم يقف الحاجة الى المرجح فى حد، تدبر تفهم.

[١٧٠] قوله «فانه قديم تنع ذلك مع كونه ممكناً كما فى الزمان...»^١

فان طرو العدم الغير المجامع مع الوجود على الزمان بحسب ذاته و طبيعته يلزم خرق الفرض اذ هذا الطرو زمانى، فان العدم الغير المجامع مع الوجود عدم زمانى فيلزم من عدم الزمان بحسب طبيعته وجود الزمان بحسب طبيعته و اما طرو العدم عليه بمعنى طينه الى ممكن الدهر فهو جاز و فيه سر معاد الدنيا الى الآخرة معاداً جسمانياً، تدبر تفهم ان كنت تفهم امثال هذه المطالب.

[١٧١] قوله «و هو الذى يقال له الوجوب بشرط المحمول...»^٢

اقول: الوجوب السابق هو تعيين المعلول بهويته الخاصة فى مرتبة اقتضاء العلة المقتضية الجامعة لجميع جهات اقتضاء تلك الهوية الذى هو عين وجودها والوجوب اللاحق هو تعيين المعلول فى مرتبة وجوده و هويته بل كل وجوب اعتبر فى مرتبة ذات

الشيء هو وجوب لاحق له وان كان سابقاً بالنسبة الى وجوب معلوله منه و وجه تسميته باللاحق هو كونه لاحقاً بالوجوب السابق في اكثر افراده و هي الوجوبات الحاصلة في مرتبة الوجودات الممكنات و الوجوب بشرط المحمول وجوب آخر اخص منه و لا يحصل ألا باعتبار الاشتراط و اعتبار المحمول مع الموضوع الخالي عنه بحسب ذاته، و قول المصنف رضوان الله عليه «ويلحقه» ظاهر بل صريح بحسب سوق الكلام في اللقوق الواقعي . و قوله «وجوب آخر» يؤمى الى ان سنخ الوجوب هو سنخ آخر يلحق الوجوب السابق في الممكنات و لا يلزم من ذلك كونه لاحقاً مطلقاً حتى لا يتحقق في الواجب تعالى لذلك قال لا يخلو عنه قضية فعلية، و يحتمل ان يراد من القضية الفعلية القضية الفعلية في الممكنات بقرينة كون الكلام في الممكن، فاحسن التدبر .

[١٧٢] قوله «وهو قبل وجوده معلوم...»^١

اقول ليس كذلك بل هو قبل وجوده موجود بوجوده عين وجوبه السابق الذي هو عين وجود علته المقتضية لوجوده، فافهم ذلك ان كنت تفهم .

[١٧٣] قوله «يتسلسل...»^٢

ولعلك تقول لو كان هذا الحادث موقوفاً عليه لحدوث الامكان للماهية وجوداً و عدماً و كذا الحادث الذي توقف هذا الحادث عليه وهكذا كان اللازم التسلسل في المتعاقبات و هو ليس بمحال عند الحكماء .

فان خطر هذا ببالك، فاعلم ان عدم بطلان التسلسل في المتعاقبات عند الحكماء انما هو في مادة لا تكون آحاد السلسلة فيها محصورة بين حاصرين كالحوادث اليومية، و هي هنا ليست كذلك، فانها محصورة بين حاصرين ذات الممكن والامكان، و من هذا يظهر ان ما قيل من «ان هذا منقوض بالحوادث اليومية»^٣ لا وقع له فانها ليست محصورة بين

١. ١٩/٨٥.١

٢. ٩/٨٦.٢

٣. حاشية محمد حسين الكرماني ذيل قوله «وايضاً ان توقف...» (٨/٨٦).

حاصرین، فافهم ذلك.^١

[١٧٤] قوله «اظهر من هذين الدليلين...»^٢

لانه اظهر من بطلان التسلسل و بطلان انسداد باب اثبات الصانع لتوقفه على بطلان الاولوية الذاتية فافهم.

[١٧٥] قوله «بان حدوث العالم...»^٣

ای مجعولیتہ او اختراعه لا وجوده و هذا اولی ممّا فی بعض الحواشی^٤ من تفسیره بالوجود اذا الکلام فی ازلية الامکان للممکن والوجود اعمّ من ان يكون واجباً او ممکناً وان کان اضافة الوجود الى العالم يشعر بان المراد وجود الممکن لكن قوله «فی الازل» ربّما یرفع هذا الاشعار و من اجل ذلك عبّر بالحدوث، فافهم ذلك.

[١٧٦] قوله «ثم يصير ممکناً...»^٥

اقول فیصیر ممکناً بعدما کان ممتنعاً.

[١٧٧] قوله «وايضاً يحدث امتناع المقلورية»^٦

اقول فیصیر ممتنعاً بعدما کان ممکناً.

[١٧٨] قوله «والجواب عن الاول...»^٧

اقول للاعيان الثابتة وجود في صقع من العلم الكلي بضرب من التبعية

١. قوله «اثبات الصانع و ايضاً ان توقف...» قيل عليه «وهذا منقوض بالحوادث اليومية» و اقول: لا انتقاض بها، اما على طريقة المتكلمين فلا جرائهم برهان التطبيق في المتعاقبات فليست الحوادث اليومية غير متناهية عندهم. و اما على طريقة الحكماء القائلين بعدم جريانه فيها فلمكان الفرق بين ما نحن فيه و الحوادث من جهة ان الامكانات المفروضة صفات متعاقبة للماهية، فاتصافها بواحد منها لو كان متوقفاً على الاتصاف بواحد آخر قبله لما انتهى الامر الى ان يتصف الماهية بواحد منها للتوقف المذكور بخلاف الحوادث، على ان الامكانات محصورة بين حاصرین، هما الماهية والامكان المفروض حادثاً، فافهم. هكذا استفيد من الاستاد آقا علي قدس سره [الشيخ على النوري]

٢. ١٠/٨٦.

٣. ١٠/٨٦.

٤. حاشية محمد حسين الكرمانی ره فی هذا الموضع من الشوارق:

«المراد بحدوث العالم وجوده لامعناه الحقيقي وهو مسبوقية الوجود بالعدم لانه مناف لازلية بالضرورة.»

٥. ١١/٨٦.

٦. ١٢/٨٦.

٧. ١٢/٨٦.

للاسماء الحسنى و ناهيك فى ذلك ملاحظة المفاهيم الازلية للانسان فلا يقبل وجوداً لا يصح فيه سنوح التغيرات ولا ينافى ذلك كونه ممكناً فى نفسه «و مان كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون»^١ اذا عرفت ذلك فالتحقيق فى الجواب ان يقال: ان اراد التأمل بقوله غير ممكن فى الازل الامكان الذاتى فهو ممنوع لان الامكان الذاتى المنافى هو بالقياس الى مطلق الوجود و العدم سواء كان ازلياً ام لا وان اراد انه غير قابل للوجود الازلى بحسب عينه الثابتة فهو ممنوع و عدم الامكان بهذا المعنى لا ينافى تحقق الامكان بالمعنى الاول و مما ذكر يظهر فساد شرح المواقف . هكذا استفيد من الاستاد آقاعلى قدس سره .

[الشيخ على النورى]

[١٧٩] قوله «فالحق فى الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم...»^٢

امكان كل شئ انما هو بحسب الوجود اللاتق به الذى يكشف عنه عينه الثابتة فى العلم الازلى الكمالي باللسان الماهوى الاستدعايى فامكان الحوادث ازلياً و ان لم يكن وجودها ازلياً ، فالحق فى الجواب هو الجواب الاول ، تدبر تفهم ان كنت تفهم ما ذكرناه .

[المسئلة الخامسة والعشرون : فى الامكان الاستعدادى]

[١٨٠] قوله «كان معناه ما ذكرناه...»^٣

فيه ما لا يخفى على العارف بالتحويلات الجوهرية فى الطبايع فتدبر .

[المسئلة السادسة والعشرون : فى القدم والحدوث]

[١٨١] قول الملام محمد على النورى فى الحاشية «وهو ظاهر...»^٤

١. العنكبوت / ٤٠ .

٢. ٢٤ / ٨٦ .

٣. ١٥ / ٨٧ .

٤. حاشية الحكيم محمد على النورى ره ذيل قوله «عند الحكماء هى مسبوقية الوجود بالعدم...» (٧ / ٨٨):

«هذا التفسير للحدوث والقدم يقتضى ان يكونا صفتين للموجود لا للوجود ، فان الموجود مسبوق الوجود او غير مسبوقه لا الوجود وهو ظاهر .»*

كون الشيء مسبوق الوجود او غير مسبوق الوجود صفة الوجود لا مسبوقية الوجود فان معناه كون الوجود مسبوقاً بالعدم وكذا معنى عدم مسبوقية الوجود وكون الوجود غير مسبوق بالعدم فهذان صفتان للوجود وهذا ظاهر .

[١٨٢] قوله «و كل منها زمانى وذاتى ، فالحدوث الزمانى ...»^١

ان معنى الحادث الزمانى وقديمه كما يدل عليه الفحص البالغ فى محاورات الكلام و اولياء الحكمة المتعالية هو مسبوقية الوجود الزمانى بالعدم الواقع فى الزمان وعدم مسبوقية الوجود الزمانى بهذا العدم ومن اجل ذلك نفى المعلم الاول للمشائين حدوث الزمان حدوثاً زمانياً وكذا قدمه قدماً زمانياً حيث قال: «من قال بحدوث الزمان حدوثاً زمانياً فقد قال بقدمه من دون شعور»^٢ ولا يتصور ايضاً قدمه قدماً زمانياً اذ المراد بالتقديم الزمانى مالا اول لزمان وجوده، والزمان ليس له زمان . ومن اجل ذلك ايضاً نفى بعض من تأخر عنه المصداق الواقعى للتقديم الزمانى وشنعوا على شيخ الاشراقيين رحمه الله من جهة حكمه بانه لا يخرج شئ من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها . ومن اجل ذلك توهم المتكلمون . فى تصحيح حدوث العالم الزمان الموهوم الممتد المنتزع امتداده من ثبات الواجب تعالى عصمنا الله تعالى من هذه التوهمات فيه تعالى . ولاجل ذلك ايضاً رأى سيد الاعاظم قدس سره كون العالم مسبوقاً بالعدم الصريح البات فى متن الدهر والواقع اى بالعدم الواقعى الغير المأخوذ مع التقدرات الزمانية والتجددات الامتدادية المقدم على وجود العالم بحسب الواقع من دون اعتبار و تحليل كما فى العدم الذاتى . واما الذى ذكره الشارح المحقق فى معنى الحدوث الزمانى و حكم بان نسبته الى الزمان ليس من جهة اخذ الزمان فى مفهومه بل من جهة ان المأخوذ فيه له شأن الحصول فى الزمان باعتبار نوعه، فليس ماهو المصطلح عندهم المتداول فى محاوراتهم بل يرجع ما ذكره فى الحقيقة الى الحدوث الدهرى الذى رآه سيد الاعاظم قدس سره، فبالغ فى الفحص وتبع فى كلماتهم ومسفوراتهم .

[١٨٣] قوله «فان كان الغير عدماً ...»^٣

١. ٨/٨٨. ١

٢. راجع القيسات للسيد الداماد .

٣. ٩٣/ش، ١٨/٨٨. ٣

أى متعيناً بكونه عدماً مقصور النظر اليه فيكون عدماً مقابلاً للوجود.

[١٨٤] قوله «فالزمانيان وان كان مطلقاً...»^١

أى غير متعين بكونه عدماً غير منحصر بحسب الملاحظة والاطلاق في الحدوث والقدم كليهما.

[١٨٥] قوله «وأمّا ما اورد عليه...»^٢

قال الحكيم البارع المحقق استاذنا الاجل الاكبر الحاج محمد جعفر اللاهيجي عظم الله تقديسه «في هذا الكلام اعنى قول المورد [شئ]...» انتهى كلامه الشريف.^٣ اقول محصول كلام المورد ان عدم لو كان له تقدم بالذات و التقدم بالذات اما تقدم بالطبع الذى هو تقدم العلة الناقصة و أمّا تقدم بالعلة الذى هو تقدم العلة التامة لكان عدم علة اوجزء علة و عند ذلك يكون عدماً واقعياً لا اعتبارياً يكون تقدمه فى بعض ملاحظات العقل و تحليلاته و بعد الاغماض عن عدم صلاحية عدم للعلة تقدم عدم على الشئ فى الواقع انما يتصور فى الممكنات الحادثات الغيز المستمر الوجود و أمّا فى الممكنات المستمرة الوجود ازلاً فلا يعقل ذلك لاستلزامه خلاف الفرض، والجواب عنه ما سيجئ فى كلام الشارح المحقق من ان تقدم عدم الذاتى تقدم بالطبع او الماهية، فاجاب أولاً باخذ احد الشقين المذكورين فى كلام المورد وهو التقدم بالطبع و ثانياً بأخذ شق ثالث هو التقدم بالماهية، و دفع ما اورد على الجواب الاول من ان تقدم عدم بالطبع يستلزم ان

١. ١٩/٨٨. ش/٩٣.

٢. ٢١/٨٨.

٣. حاشية الحكيم محمد جعفر اللاهيجي فى هذا الموضوع من الشوارق:

فى هذا الكلام اعنى قول المورد شئ، لان قوله ولا يمكن ذلك فى الممكنات المستمرة يدل على ان وجه عدم الجواز هو استمرار الوجود، فعلى هذا لا يحتاج الى قوله والا كان علة له اوجزء علة وان كان الوجه ان عدم لا يجوز ان يكون علة للوجود ولا فرق بين المستمر وغيره. اقول فى الجواب ان المعانى للاستمرار هو عدم المنافى للوجود اى عدم الواقعى لا عدم الذاتى المجامع للوجود، و أمّا بناء على الثانى فجوابه ان عدم الذاتى من مصححات القبول و باعث للافتقار و الاحتياج الى العلة فلا يكون علة [و] لا جزء علة و تقدمه على الوجود تقدم ما بالذات على ما بالغير كما يأتى فى الجواب اذا رجعت و قلت انه يمكن بيان المراد بوجه لا يرد عليه شئ من الجوابين بان يقال اذا كان عدم جزء علة لا يتحقق العلة التامة البسيطة و هو مذهبهم فى الممكنات المستمرة الوجود و ما يأتى فى كلام الشارح المحقق عن قريب يدل على هذا فتدبر.

لا يتحقق علّة تامّة بسيطة بأنّ العدم الذاتى كالامكان و ساير الاعتبارات اللازمة له مأخوذة فى جانب المعلول فلا يقدر شىء من ذلك فى بساطة العلّة و مقصوده من ذكر هذا الايراد و دفعه تحقيق ان التقدم بالطبع لا يلزم كلياً ان يكون المقدم امراً واقعياً والتقدم بحسب متن الواقع، بلى يكفى كونه بحسب نفس الامر وحكم العقل و من ذلك يظهر ما فى حاشية استاذنا الاجل تغمده الله بغفرانه، فاحسن التأمل.

[١٨٦] قوله «كصفات الواجب تعالى عند القائلين بها...»^١

اى الصفات الزائدة على ذاته تعالى و القائلون بها هم الاشاعرة و الكرامية لكن الكرامية قائلون بحدوثها و القائلون بقدمها هم الاشاعرة، فالاولى ان يقول عند القائلين بها و بقدمها والامر فى امثال هذا سهل.

[١٨٧] قوله «عند الحكماء...»^٢

اى عند بعض الاقدمين منهم، فان اكابرهم مجمعون على حدوث ماسوى الله و قديين ذلك صدر الالهيين فى الاسفار الاربعة^٣ و فى رسالة له معمولة فى اثبات حدوث العالم^٤ بمعنى ماسوى الله و كلام هؤلاء البعض ايضاً له محمل متين لا ينافى الحدوث.

[١٨٨] قوله «اقل من زمان وجود مالىس مسبقاً بالعدم...»^٥

ماليس مسبقاً بالعدم ليس فى افق الزمان فليس لوجوده زمان بل الزمان متأخر عن وجوده، فافهم ذلك.

[١٨٩] قوله «فاورد عليه ان اعتبار الحيثية...»^٦

قال والدى العلامة الملا عبد الله الزنوزى المدرّس قدّس سرّه «هذا الايراد عن المحقق الدوانى قال اذا اخذ الاب من حيث الاضافة الى ابنه مادة الافتراق الحادث الزمانى عن الحادث الاضافى فليكن القديم الزمانى من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزمانى مادة افتراق القديم

١. ٢/٨٩.

٢. ٣/٨٩.

٣. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة التاسعة، الفصل الثالث، والسفر الثالث، الموقف العاشر، الفصل الاول.

٤. صدر المتألهين، رسالة حدوث العالم، (تصحیح محمد الخواجوى، تهران، ١٤٠٨ ق)، خاتمة الرسالة، ص ٢٧٢-٣٢٦.

٥. ٨/٨٩.

٦. ١١/٨٩.

الزمانى عن القديم الاضافى فيختل النسبة المذكورة بين القديمين آنفاً و يصير النسبة بالعموم والخصوص من وجه، والاولى ترك هذا التكلف انتهى كلامه.^١ فما وقع فى كلام الشارح من قوله مادة الافتراق القديم الزمانى وقع على عكس المدعى ظاهراً فينبغى ان يراد ان القديم الزمانى صادق بدون القديم الاضافى .» انتهى كلامه الشريف.^٢

اقول: الافتراق بين الكلّيين قديلاً حظ من جهة المصداق وقديلاً خط من جهة المفهوم الصادق فكما يصح ان يقال فى الافتراق بين الانسان والابيض ان الانسان الاسود مادة افتراق الانسان عن الابيض لعدم كونه مصداقاً له يصح ان يقال انه مادة افتراق الابيض عن الانسان لعدم كونه صادقاً عليه لكن لما كان المتداول المتعارف هو الاول كان الاولى اعتباره فليس ما ذكره الشارح واقعاً على عكس المدعى ولعل قول الوالد العلامة ظاهراً بعد قوله وقع على عكس المدعى مشيراً الى ما قلناه فتدبر .

[١٩٠] قوله «الذى هو امر عقلى...»^٣

اى من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية لانها من الطبايع التى اذا فرض وجود فرد منهما فى الخارج تتولد من ذلك الفرد افراد من تلك الطبيعة متسلسلة الى غير النهاية، فافهم ذلك .

[١٩١] قوله «على ان يكون التقييد...»^٤

قال الفاضل الكامل الملا محمد على النورى قدس سره: «فيه ان التقييد...»^٥ اقول: التقييد مأخوذ على انه تقييد اى آلة كاشف عن حال المقيّد والقيد وهذا معنى دخوله لانه ايضا قيد من القيود، والفرق بينهما واضح ولعله الى ذلك اشار بقوله «تأمل فيه»، فليتأمل .

[١٩٢] قوله «وهذا هو المراد من الاجزاء بالأسر...»^٦

١. جلال الدين الدوانى، حاشية شرح التجريد، مخطوط .

٢. الملا عبد الله المدرس الزنوزى، حاشية شرح التجريد، مخطوط .

٣. ١/٩٠ .

٤. ٤/٩٠ .

٥. حاشية الحكيم محمد على النورى ره فى هذا الموضع من الشوارق:

«فيه ان التقييد عبارة عن الاضافة وهو من الاعتبارات على ما هو المشهور، فلو كان داخلاً لزم ان يكون المجموع ايضاً

اعتبارياً كما فى الثانى، فتأمل فيه.»

٦. ٩/٩٠ .

قال الفاضل الكامل الملام محمد على النورى قدس سره «فيه ان الاجزاء بالاسر...»^١، اقول: المراد من الاطلاق فى هذا الموضوع اطلاق الطبيعة بعد اعتبار كونها فى ضمن الخصوصية مجردة عن خصوصية بعينها وشخصها بحيث يأبى عن ساير الخصوصية، وهذا الاطلاق يفسر «بسواء كان كذا او كذا» كما فسرّه الشارح المحقق به لا الطبيعة اللابشرط الملحوظة بنفسها مجردة عن الخصوصية بأسرها اى مع عدم اعتبارها لا اعتبار عدمها ومع الاغماض عن ذلك فالطبيعة اللابشرط يلزم فى وجودها خصوصية مالا خصوصية بعينها، والمعتبر فى الاولين انما هو خصوصية بعينها.

[١٩٣] قوله «داخل فيها كما لا يخفى على المتأمل...»^٢

فان الاجتماع المخصوص ايضا مأخوذ على وجه انه واحد من الاحاد بالأسر.

[١٩٤] قول الحكيم الملام اسماعيل فى الحاشية «لم لا يجوز ان يكون عرضاً مفارقاً...»^٣

الفرق فى كلام المجيب باعتبار اللابشرطية فى التقدم بالرتبة بشرط اللاتية فى التقدم بالزمان فعدم جواز اجتماع المتقدم والمتأخر مأخوذ فى التقدم وغير معتبر فى التقدم الرتبى لا أنه معتبر فيه جواز الاجتماع او فعليته، فجزء من الزمان له تقدم بالذات او تأخر بالذات من حيث عدم جواز اجتماعه مع ساير الاجزاء وتقدم بالمرتبة او تأخر من جهة ملاحظة مبدء محدود ويجوز تحقق قسمين من السبق فى شىء واحد، بل اقسام منه اذا اختلفت الجهة، فافهم ذلك.

[١٩٥] قوله «و من جهتين عند الحكماء على اشكال فيه...»^٤

١. حاشية الحكيم محمد على النورى فى هذا الموضوع من الشلوق:

«فيه ان الاجزاء بالامر تكون موجودة فى الخارج لامحالة، فالاجتماع المطلق المعتبر فيه بطريق الجزئية او التقيد انما يكون فى ضمن الاجتماع المخصوص لأن تحقق المطلق فى الخارج انما هو فى ضمن الخصوصية فهذا الاعتبار راجع الى احد الاولين عند التحقيق، فافهم.»

٢. ١٣/٩٠.

٣. حاشية الحكيم اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «ولا بالرتبة ولا بالشرف...» (٢١/٩١).

«لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسى ولا عقلى. واجيب بأنه يجوز ان يكون بالرتبة فانّ الامس سابق على اليوم اذا ابتداء من طرف الماضى وبالعكس ابتداء من طرف المستقبل وردّ بانّ السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق فى الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك، اقول: السبق بالرتبة على ما مرّ فى تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدء واما انّ السابق يجامع المسبوق فى الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه، لم لا يجوز ان يكون عرضاً مفارقاً.

٤. ١/٩٢.

فانه اذا لم يكن صدور شيئين عن شيء واحد من جهة واحدة بل يجب وان يكون صدورهما عنه من جهتين مختلفين على رأيهم كانا في الحقيقة معلولين لعلتين لالعة واحدة، فان كانت المعية في المعلولية يشمل مثل ذلك لزم ان لا يكون شيئاً الا ويكون احدهما علّة والآخر معلولاً له او يكونان معافى العلّية شيء واحد نوعي او يكونان معافى المعلولية، كذا قيل، والجواب ان الحكماء يلتزمون بذلك ويقولون ان جميع الممكنات لها معية في المعلولية لصدور الكل عن الواجب الحق تعالى ولو بترتيب الاشرف فالاشرف، فافهم ذلك.

[١٩٦] قوله «واما ان لا يكون بينهما احتياج...»^١

قد يتخيل انه يلزم من هذا البيان ان يخرج التقدّم بالشرف و التقدّم بالرتبة العارضان للمتقدّم بالعلّية او للمتقدّم بالطبع عن التقدّمات المذكورة و اعتبار الحيثية لا يدفعه حيث جعلنا من اقسام ما لا احتياج فيه و كذا يخرج العلّة المعدّة عن التقدّم بالزمان فانّ المتقدّم بالزمان مقدّم في التقسيم على ما فيه احتياج فيكون العلّة المعدّة متقدّمة بالطبع فقط .

فان اختلج هذا ببالك، فاعلم ان المراد من اعتبار الحيثية اعتبار نفسها لا اعتبار مامع معروضها، وبينهما فرقان بين، فانه اذا جعل المتقدم بالشرف مثلاً من اقسام ما لا احتياج فيه في الواقع لم يكن في المتقدم بالعلّية و المتقدّم بالطبع تقدّم بالشرف، فانّ فيهما احتياج، واما اذا جعل من اقسام ما لا يلاحظ ولا يعتبر فيه احتياج لم يلزم خروج المتقدم بالعلّية ولا بالطبع عنه، فالتقسيم انما هو بحسب اللحاظ والاعتبار، اي اذا لوحظ عدم الاجتماع في الوجود من دون ملاحظة الترتب وغيره فالتقدّم زمني، واذا لوحظ الترتب فهو ترتبي وهكذا، على ان تقدّم المتقدم الزماني والرتبي على ما لا احتياج فيه وما فيه احتياج يدلّ على أنّهما مأخوذان لابشرطين بالنسبة الى الاحتياج وعدمه واللابشرط يجتمع مع بشرط لا وبشرط شيء فلا يخرج المتقدم بالعلّية والطبع عن المتقدم بالرتبة والشرف ولا العلّة المعدّة عن التقدم بالزمان. نعم انحصار ما لا يلاحظ فيه الاحتياج في التقدم بالشرف لا يخل من شيء، تدبر تفهم.

[١٩٧] قوله «وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتأخّر...»^٢

الغرض من هذا البيان ادخال العلة المعدة في المتقدم بالطبع واخراجها عن المتقدم بالزمان ويلزم منه بظاهرة كما قال المحقق الدواني ان لا يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظاهر البطلان، واقول يلزم ايضاً ان لا يكون لاجزاء الزمان تقدم بالطبع كتقدم ساير العلل المعدة وذلك ايضا باطل، فان الجزء المتقدم من الزمان علة معدة للجزء المتأخر منه اذ لوجوده وعدمه دخل في وجود المتأخر في نظام الوجود الزماني وهكذا الامر في كل موجود بوجود تدريجي فالتحقيق هو الجواب باختلاف الحيثية كما قال المحقق الدواني قدس سره^١ من أنه انما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان لا ان يكون لها تقدم بغير الزمان، اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كاللقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلان بالنسبة الى الحوادث العنصرية.

[١٩٨] قوله: «قوله ثم نقل الى كذا والى كذا فليفتن...»^٢

وجوب المعلول من العلة يرجع في الحقيقة الى تخصصه بهويته الخاصة به في مرتبة ذات العلة المفيدة اياها وهويتها الخاصة لها وذلك التخصص الذي هو معنى واحد بل هو حقيقة واحدة اذا نسب الى المعلول قياساً الى علته المقتضية له يقال له وجوب المعلول الثابت له من قبل علته واذا نسب اليه من دون ذلك القياس يقال به وجوب المعلول الثابت له في الواقع من دون توسط حيثية من الحيثيات التقييدية واذا نسب الى العلة الموجبة قياساً الى المعلول يقال له ايجاب العلة لمعلولها، فان ذلك المعنى الواحد المعبر عنه بالوجوب ثابت للعلة المفيضة في مرتبة وجودها عين لم يثبت للمعلول ولا يثبت للمعلول في مرتبة ذاته ألا وهو ثابت للعلة في مرتبة ذاتها وليس حال العلة الناقصة مع معلولها بتلك المثابة بل وجوبها يبين وجوب معلولها وله تقدم على وجودها ولو وجودها دخل في وجود معلولها، وهذه كلها معلومة بعد تذکر مآقر رتاه فلتكن متذكراً متديراً متفطناً.

[١٩٩] قوله «بخلاف العلية والطبع محل نظر...»^٣

١. جلال الدين الدواني، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

٢. ١٣/٩٣.

٣. ٢٩/٩٣.

لعل وجه النظر ان ذلك لو تم فأنما يدل على ان السبق مختلف الحصول في معروضاته بحسب اختلاف حصول افراده فيه، وذلك لا يدل على كون السبق مقولاً بالتشكيك على افراده بل ان دل فأنما يدل على ان السابق مقول بالتشكيك على معروضات السبق كما ان بعض المقادير او الكيفيات يلزم بعض الاجسام وليس يلزم من ذلك كون المقدار او الكيف مقولاً بالتشكيك على افراده بل ذلك غير جاز على ما أدت اليه انظار المحصلين من الحكماء المشائين من عدم جواز التشكيك في الذاتيات فاختلف حصول السبق يلزم قول مفهوم السابق على معروضات السبق بالتشكيك وهو عرضي بالنسبة الى مصاديقه ومع الاغماض عن ذلك وتجويز التشكيك في الذاتيات وجواز كون حقيقة واحدة في ذاتها مختلفة الحصول في افرادها شدة وضعفاً وكون مراتبها الشديدة والضعيفة غير مختلفة بالحقيقة والنوع كما أدت اليه انظار الاشراقيين، نقول ان اعتبار التشكيك في السبق ليس منحصرأ بذلك حتى يقال ان صدقه على ما هو اقوى اولى من صدقه على ما هو اضعف بل قديعتبر باعتبار ظهور الاطلاق وعدمه او اظهرية الاطلاق وعدمها، فافهم ذلك.

[٢٠٠] قوله «فان قلت قول الشيخ ...»^١

المورد هو صدر اعظم المتألهين قدس سره في تعليقاته على الهيات الشفاء حيث قال: «و في قوله فيتحرك باختيار الرئيس مناقشة فأنه من التقدم بالطبع وهو غير مراد هيهنا بل المراد ان الاختيار الذي للرئيس اكمل وافضل ممّا للمرؤس سواء كان سبباً لحركته ام لا» انتهى كلامه اعلى الله مقامه.^٢ ويظهر منه ان مراد الشيخ لما كان بيان اكملية الاختيار في الرئيس فالاولى في تأدية العبارة ان يقول فان الاختيار يقع منه في الرئيس مالا يقع للمرؤس حتى لا يوهم تقدماً آخر كما يوهم عبارة التقدم بالطبع وان دلت على المقصود ايضاً، فان حركة المرؤس اذا كانت باختيار الرئيس كان اختياره اتم من اختيار المرؤس، واما ما ذكره الشارح المحقق من ان مقصوده جريان اصل الاختيار فليس على ما ينبغي بل مقصوده بيان اكملية الاختيار وهذا المطلوب يمكن تأديته بحيث لا يوهم تقدماً آخر فمقصود صدر الاعظم

قدس سره ليس مناقشة في مقصود الشيخ بل في تعبيره المقصود بهذه العبارة فما ذكره الشارح المحقق من بيان المراد لا يدفع الايراد اذ المؤاخذه اللفظية ببيان المراد، فافهم ذلك.

[٢٠١] قوله «لا يمكن تحقق نوع آخر من التقدم فتدبر...»^١

الفصل بما هو فصل ايضاً ليس بجزء من النوع بعين ما ذكره افضل المحققين قدس سره فهو ايضاً كالجنس لا يتقدم على النوع بالطبع ولا بالزمان لمكان الاتحاد ولا بالرتبة العقلية فان منشأها العموم والخصوص وفصل كل نوع يساوي ذلك النوع، ولا بالشرف اذ ليس في الفصل من الفضيلة الا التحصل وتحصل النوع ليس تحصلاً آخر ليكون التحصل فيه انقص من تحصيل فصله وان كان فيه بما هو نوع معنى اذا اخذ لا بشرط كان مبهم الوجود، فالفصل ايضاً مقدم على النوع بالماهية فذكر الجنس تخصيص من دون مخصص. ولو اعتذر بان ذكره للتمثيل لا لتخصيص البيان به لا يستشكل الامر من جهة اخرى وهى ان تعليل الحكم بوصفى العام والخاص ليس على ما ينبغي اذ قضية ذلك ان لمبدء هذين الوصفين عليّة واقتضاء لحصول هذا القسم من التقدم والتأخر واذن ينتقض الحكم بالعرض العام مع النوع او مع الخاصة فيتخلف المعلول عن علته وبالفصل مع النوع فانه ايضاً مقدم عليه بهذا التقدم مع كونه مساوياً له فيتخلف العلة عن معلولها وليس يمكن استناده في الفصل الى التساوي فيكون لازماً اعمّ فان المتساويين بما هما كذلك ليس واحداً منهما اولى بالتقدم فيتعين في الفصل بان يستند الى كونه مفهوماً مأخوذاً في حد النوع فليكن في الجنس ايضاً كذلك، فاذن لا دخل فيه للعموم والخصوص، فالحق ان ذلك نوع آخر للتقدم سوى التقدم بالماهية، وملاكمه ما صرح به المحقق قدس سره من كون الجنس عاماً ممكناً ان يوجدو يعقل... و لعل الشارح المحقق للاشارة الى ذلك قال فتدبر، فاحسن التدبر.

[٢٠٢] قوله «في مقولية السبق اقسامه امتنع جنسيته...»^٢

هذا يدل على ان المراد من مقولية السبق بالتشكيك انما هو اختلاف صدقه بحسب وجوده في افراده التي فيه لا اختلافه بحسب الاطلاق من حيث اختلاف ظهوره في افراده عند الجمهور، اذ التشكيك المنافي للجنسية انما هو اختلاف الماهية بحسب ذاتها شدة و

ضعفاً أو زيادة ونقصاً في إفراده في الواقع لا اختلافه ظهوراً لدى الجمهور أو غيرهم، اللهم ألا أن يجعل هذا الكلام من المصنف إشارة إلى التفاوت بحسب الشدة والضعف وما سبق منه إشارة إلى التفاوت بحسب ظهور المعنى المشترك فيه فافهم ذلك وتدبر.

[٢٠٣] قوله «بخلاف الحقيقة بين الثلاث كما مر»^١

اذليس الانفصال الحقيقي هناك في الموضوع الموجود لمكان الممتنع بالذات.

[المسئلة السابعة والعشرون: في خواص الواجب]

[٢٠٤] قول الحكيم الملاءم إسماعيل في الحاشية «أو جزء لغيره الامكان...»^٢

هذا غير مسلم إذاً لالزام من فرض كون غيره تعالى جزء بغيره أو مركباً لعلّه امر آخر بخلاف الفرض كما في الماهيات البسيطة وبعضى الماهيات المتحصلة، فافهم.

[٢٠٥] قوله «وامتناع الكون جزء من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب، فتدبر...»^٣

بعض الماهيات المتحصلة بماهى متحصلة يمتنع أن يصير جزءاً من غيرها أو غير المتحصلات ليس لها وجود برأسها والماهية البسيطة يمتنع أن يصير مركبة، ولعلّ قوله فتدبر إشارة إلى هذا، فتأمل.

[٢٠٦] قوله «وأمّا غير واجب الوجود وهى أقدم بالذات من الجملة...»^٤

أي تلك الأجزاء على كل واحد من التقديرين أقدم بالذات من الجملة فحاصل كلامه أن أجزاء واجب الوجود إما واجبات في الوجود فيلزم من ذلك تكثر طبيعة الوجوب في ذاته ولزم التسلسل بل تقدم الشيء على نفسه فإن واجب الوجود بالذات وللذات تمام ذاته واجب بالذات وكل ما هو مصداق لمحمول بذاته بالذات لا بحيثية زائدة على ذاته فهو بذاته عين مبدء ذلك المحمول فواجب الوجود بالذات هو نفس وجوب الوجود ومن ذلك قال المعلم أولاً وجوب

١. ١/٩٨. ١

٢. حاشية الحكيم إسماعيل الأصفهاني ذيل قوله «وذلك لا يتحقق في غير الواجب...» (٥/٩٨):

«إذا لا يلزم من جواز كون غير الواجب مركباً من الأجزاء أو جزء لغيره الامكان * غير الواجب وهو ليس بمحال ليلزم منه

محالية الملزوم حتى يتحقق امتناع المركب وامتناع الكون جزء من الغير في غير الواجب، فتدبر...»

٣. ٥/٩٨. ٣

٤. ١١/٩٨. ٤

الوجود لا ينقسم، واما غير واجبات ولا يلزم ذلك وعلى اى تقدير لزم تقدّمها على الجملة وعلى هذا التقدير يظهر ما فى كلام الشارح المحقق من حديث الابتناء، تدبر تفهم.

[٢٠٧] قوله «فيكون الجملة ابعده فى الوجود»^١

وقد ثبت بالبراهين الدالة على وجوده أنه مبدء كل وجود و موجود فلا مقدّم عليه فى سلسلة الوجود، فافهم.

[٢٠٨] قوله «اجزاء تحليلية عقلية وجودها فى العقل فقط»^٢

لا يخفى على ذوى النهى الاجزاء العقلية وان كانت فى الخارج موجودة بوجود واحد لكن ذلك الوجود يمرّ أولاً بالاجزاء و ثانياً بالمركب، فالمركب مفتقر فى تقوّمه الى الاجزاء ماهيةً فهو مفتقر اليها وجوداً ايضاً، تدبر تفهم.

[٢٠٩] قوله «اما الجواب من الاول...»^٣

تحقيق للمقدمة الممنوعة به بيان المراد من المركب الحقيقى والاعتبارى ومنه ينكشف حال السند وذكره من باب التمثيل لينكشف حاله، فافهم ذلك.

[٢١٠] قوله «فان جهة وحدتها اعني الهيئة...»^٤

اعلم ان المركب الاعتبارى هو نفس الاجزاء حال الانضمام ولا مع الهيئة الحاصلة من الانضمام والالزم ان يكون المركب من اربعة اجزاء مركباً من اجزاء غير متناهية، بل الهيئة غير موجود فى الخارج والالتسلسل فى الماهيات، فافهم.

[٢١١] قوله «الا انها ليست هيئة واحدة...»^٥

ان لم يكن هيئة واحدة فكيف تكون الوحدة لاشياء كثيرة.

[٢١٢] قوله «حلول الصورة الواحدة...»^٦

اقول تلك الوحدة مع القول بعدم اتحاد الهوىلى والصورة غير معقولة ثم جهة تلك الوحدة

١. ١٢/٩٨.١

٢. ٩٤/٩٨.٢

٣. ٣١/٩٨.٣

٤. ٣/٩٩.٤

٥. ٣/٩.٥

٦. ١١/٩٩.٦

اما صورة متقدمة او عرض هو المزاج او غيره، وعلى الاول يلزم التسلسل فى الصور وعلى الثانى يلزم كون الحال واحداً مع كثرة المحل الا ان يقال ان جهة وحدة العناصر المتمتزة بصورة وحدانية يستتبع مزاجاً واذن يكون جهة الصورة جهة الوحدة بعينها لا مؤخرة عنها والتركيب يحصل باستحالة جوهريته فافهم. هكذا استفيد من الاستاد. [الشيخ على النورى].

[٢١٣] قوله «لان احتياج الصفة الخارجية...»^١

لانها قائمة بموصوفاتها وان كان موصوفها هو الماهية من حيث هى والقائم بالغير لا يكون واجباً لذاته فهى ممكنة واحتياج الممكن الى المؤثر ضرورى، فافهم ذلك.

[٢١٤] قوله «فذاات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود...»^٢

هذا مسلم ولكن الكلام فى مصداق الذات فان كان مصداقه ماهية مجهولة الكنه كما زعموا لم يجب اتصافها بالوجود والالزم ما ذكر اذ مرتبة وجود المقتضى مقدم على المقتضى اذا الشئ مالم يوجد لم يوجد نعم اذا كان مصداقه وجوداً يجب الاتصاف ولكن من جهة اقتضائه الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة والجنس بالفصل، فان اتصاف الهيولى بالصورة من جهة استتباع الصورة لها، وكذا اتصاف الجنس بالفصل من جهة استتباع الفصل له وتأخر الصفة عن الموصوف غير لازم فى الاتصافات العقلية وكذا فى اتصاف الهيولى بالصورة ايضاً اذا كان خارجياً كما عليه الجمهور من مباينتها للصورة فى الخارج وليس الامر كذلك اذا كانت الماهية مستتبعة للوجود، فانما يلزم تقدمها عليه بالوجود لكونه على ذلك من عوارض الوجود لا من عوارض الماهية كما فى استتباع الوجود للماهية بناء على اصالة الوجود كما هو الحق لكن كلام هذا القائل ليس مبنياً على اصله، فتأمل.

[٢١٥] قوله «فان كان ذلك الوجوب من الوجود...»^٣

يحتمل ان يكون كلمة «من» بيانية اى ذلك الوجوب الذى هو الوجود المتأكد، و يحتمل ان يكون تبعية اى ذلك الوجوب الذى هو من مراتب اصل الوجود، ويحتمل ان يكون جنسية اى ذلك الوجوب الذى هو من سنخ الوجود والمراد على جميع التوجيهات

٢٦/٩٩.١

٢/١٠٠.٢

١٩/١٠٠.٣

هو الوجوب الذاتى، فافهم.

[٢١٦] قوله «غير مقيد بالوجوب الصرف اذا اخذ لا حقاً لماهيته فانه لا ضير...»^١

فان الوجود اذا لم يؤخذ صرفاً غير لا حق بماهيته حتى يكون وجوباً ذاتياً بل اخذ لاحقاً بماهيته لايجرى فيه البيان المذكور اذ لا ضير عند ذلك ان يكون ذلك الوجود متعلقاً بتلك الماهية لازماً لها مستنداً اليها اذ لا منع من قبله لانه وجود ممكن وان كانت تلك الماهية تمنع من ذلك كما سيجى فى البرهان الذى سيذكره بقوله فنقوى ان الانية....

[٢١٧] قوله ان كان يمكن فالواجب الوجود...»^٢

اشارة الى ما ذهبت اليه طائفة من اهل العرفان من ان الاعيان الثابتة المربوبة وهى الماهيات الموجودة فى صقع من العلم الازلى موجودة بوجوده تعالى وهى ماهيات الاشياء الممكنة لا ماهيته تعالى عن ذلك، فافهم ذلك.

[٢١٨] قوله «ماهية للشئ المشار اليه بالفعل»^٣

اى مصداقه المعين وشخصها لا هذا العنوان الكلى.

[٢١٩] قوله «لذات الماهية فان التابع...»^٤

اى التابع فى الموجودية.

[٢٢٠] قوله «و كل ما يتبع فى وجوده وجوداً...»^٥

سواء كان وجوده عين ذاته او زائداً على ذاته، فافهم.

[٢٢١] قوله «فتكون الماهية موجودة بذاتها...»^٦

ان كان العبارة كما نقله والدى العلامة ره فى تلك الحاشية^٧ فالامر واضح وان كانت

١. ٢٤/١٠٠.١

٢. ٢٨/١٠٠.٢

٣. ٢٩/١٠٠.٣

٤. ١/١٠١.٤

٥ و ٦. ٦/١٠١.٥

٧. حاشية الملا عبد الله المدرس الزنوزى ره فى هذا الموضع من الشلورق:

«لقد رأيت فى نسختين صحيحتين من نسخ الشفا بدل الماهية بالذات لفظة الانية دون لفظة بالذات وهو الاظهر كما

لا يخفى على المتدبر.»

كما في المتن فالمراد من الماهية هو المعنى الاعم الشامل للوجود وهو ما به الشيء هو هو وهذا المعنى صادق على الوجود بالذات وعلى الماهية بالمعنى الاخص المقابل للوجود هو ما يقال في جواب ما هو بالعرض بناء على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين من اصالة الوجود فافهم ذلك.

[٢٢٢] قوله «فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها»^١

اي بالوجود المفروض اولا وليس المراد انها موجودة بنفسها لا بالوجود على الاطلاق.

[٢٢٣] قوله «بناء على ما سلف...»^٢

اي في المسئلة الثالثة عشر من قوله ولا جنس له بل هو بسيط، ولكن ذلك موقوف على امتناع وجود نوع مفرد لا جنس له او في المسئلة الرابعة عشر من قوله ويقال بالتشكيك على عوارضها وعلى ذلك يمكن ان يكون اشارة الى الجواب السابق لاجل كونه مشتملاً على التشكيك بل الظاهر انه مقدمة ايضاً لهذا الجواب وقول الشارح المحقق وذلك لا يندفع بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة نوعية لا يخلو من شيء اذ ليس من آداب المناظرة بناء الجواب على مدعى الخصم بل المقصود فيه ابطاله بما يبطله، تدبر.

[٢٢٤] قوله «كان وجوب الواجب من الغير...»^٣

فان الصفة اذا لم تكن مستندة الى ذات الموصوف ولو بحيثية مقررة لذاته ثم هو بذاته يقتضى الصفة كانت مستندة الى الغير فتكون ذاته قابلة له فان الاتصاف لا يكون الا باقتضاء الموصوف او قبوله فاذا لم يكن قابلاً ومقتضياً كان قابلاً والقبول يلزم التركيب الملازم للامكان، فافهم.

[٢٢٥] قوله «فذهب الى انه...»^٤

١. ٧/١٠١.١

٢. ١٦/١٠١.٢

٣. ٢٦/١٠١.٣

٤. ٢٧/١٠١.٤

المنقول من الرازى انه قال انا لانشك ان معنى الوجود هو الكون والتحقيق، فالوجود الحاصل اما ان يشتمل على معنى الكون اشتمالاً ذاتياً اولاً فان اشتمل كان الوجود المطلق ذاتياً للخاص فيلزم التساوى فى اللوازم و ان لم يشتمل فليس بوجود قطعاً اذ ليس معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه و تحققه و ايضا يلزم ان يكون عارضاً و من الضرورى المغايرة بين معنى العارض و معنى المعروض بالاشتراك فيكون اطلاق الوجود على العارض و المعروض بالاشتراك اللفظى و هو ظاهر. هذا كلامه المنقول منه، و لا يخفى على المتأمل انه على تقدير كون الوجود ذاتياً يمكن ايضاً اختلاف خصوصيات الوجودات فى اللوازم و على تقدير كونه عرضياً و كون لفظه موضوعاً لمفهومه العارض لا يلزم الاشتراك اللفظى لاحتمال كون اطلاقه على الخصوصيات من قبيل الاطلاق الكلى على الفرد فيكون حقيقة او من قبيل استعمال الكلى فى فرده فيكون مجازاً، تدبر تفهم.

[٢٢٦] قوله «حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية...»^١

الذى لا يستقل بالمفهومية والمحكومية انما هو نفس الاضافة لا المفهوم الاضافى و ان كان من المعقولات الثانية، تدبر تفهم.

[٢٢٧] قوله «لاستقلال كل مستقل فالولى بالتعجب...»^٢

ليس فى صدور منه تعجب اصلاً لصدور امثاله منه بمرتبة من الكثرة التى لا يبقى معها للتعجب محل و مقام.

[٢٢٨] قوله «و تأثير الماهية من حيث هى فى الوجود غير معقول...»^٣

فان الماهية ليست من حيث هى الالهى فليست من تلك الحثية موجودة و لا معدومة و مع عدم الوجود فى الواقع معدومة بحت و الوجود موجود بذاته و فى الواقع و كيف يعقل ايجاب ما ليس بموجود و لا بمعدوم بحسب مرتبة ذاته و ما هو معدوم بحسب الواقع لما هو موجود بحسبهما اذ كيف يعقل ان يكون معطى الكمال فاقد له.

١. ٢٩/١٠١.١

٢. ٣١/١٠١.٢

٣. ١/١٠٢.٣

ذات نايافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

[٢٢٩] قوله «لزم تقدم ذاتيات الماهية عليها...»^١

الملازمة مسلمة و لكن بطلان التالى ممنوع، فان الماهية اذا كانت موجودة كانت ذاتياتها مقدمة عليها فى الوجود و كذا الماهية مقدمة على لوازمها فى الوجود و ان كانت الذاتيات و كذا اللوازم متحدة معها فى الوجود، تدبر . و الماهية لم تكن قابلة للوجود الا بحسب الوجود العلمى فى صقع من الازل و بحسبه يكون متقدمة على وجودها بالوجود، فافهم .

[٢٣٠] قوله «لا فى وجودها و لا فى وجود غيرها...»^٢

و على هذا ينبغى ان يكون المراد من الوجود فى قول المصنف رة من الوجود و وجود الماهية نفسها لا مطلق الوجود، فانه اذا حمل على مطلق الوجود يكون قوله اشارة الى اصل الدليل و يبقى منع شارح المقاصد متوجهاً اليه و يحتاج الى التنبيه المذكور بخلاف ما لو كان المراد منه وجود نفسها، فانه يكون على ذلك اشارة الى التنبيه المذكور فلا يتوجه اليه المنع . فتدبر لئلا يشتبه عليك الامر فمراده ان تأثير الماهية فى وجود نفسها غير معقول كتأثيرها فى وجود غيرها .

[٢٣١] قوله «و لا يجب تقدم المؤثر فى القوام بالوجود...»^٣

هذا لا ينافى فى السبق فى كلامه من ان الاحتياج الى شئ فى القوام يلازم احتياجه اليه فى الوجود، فان المراد فيما سبق ان احتياج المركب فى قوامه الى اجزائه يلازم احتياجه فى وجوده الى انفس تلك الاجزاء لان مرتبة التقرر مقدمة على الوجود فيكون ملاك الافتقار و التقدم و التأخر فيما تقدم هو تقرر الوجود و تقرر الماهية و الذات و الذاتيات فليس التقدم فيما سبق بالوجود و ان كان الافتقار فى الوجود بخلاف ما هو بصدد منعه فى هذا الموضوع فان التقدم فيه بالوجود كما ان الافتقار ايضاً فيه فيكون تقدم كل واحد من الذاتيات على الوجود فيهما سبق بالماهية و فى هذا الموضوع على ماتوهمه الرازى

١. ٦/١٠٢.١

٢. ١٥/١٠٢.٢

٣. ١٨/١٠٢.٣

بالطبع، تدبر تفهم.

[٢٣٢] قوله «لا يجب تقدم الماهية على لوازمها بالوجود...»^١

الوجود بناء على اصلته في التقرر والجعل واسطة في ثبوت لوازم الماهية لها وعلى اعتباريته واسطة في العروض بمعنى ان كون الماهية بحيث ينتزع منها الوجود مقدم و واسطة لكونها بحيث ينتزع منها لوازمها ومن قال بالاول قال ان لوازم الماهية مترتبة على نفسها ومن قال بالثاني قال انها مترتبة على وجودها سواء كان وجوداً خارجياً لها و ذهنياً و ليس لخصوص احد الوجودين مدخل فيها.

[٢٣٣] قوله «بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية...»^٢

كيف يجوز ذلك بعد تسليم كون الماهية قابلة لها في العقل اذا الفاعل كيف يكون قابلاً.

[٢٣٤] قوله «وهو وجود الكل لصحة الحمل...»^٣

يعنى صحة حمل كل واحد من الاجزاء الفعلية على الآخر وعلى الكل حملاً شائعاً يقتضى تغايرها ذاتاً مفهومية واتحادها ذاتاً وجودية اذما به الاختلاف في الحمل الشائع غير ما به الاتحاد و اذا كان وجوده عين ماهيته المركبة من تلك الاجزاء لزم كون ما به التخالف عين ما به الاتحاد ذاتاً وهو خلاف ما تقرر في الحمل المذكور ، تدبر تفهم.

[٢٣٥] قوله «و التركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم...»^٤

اي بالزمان.

[٢٣٦] قوله «كان الواحد من اجزائه يعنى الماهية...»^٥

انما خص القبلية في هذا الشق بالماهية مع ان كل جزء من المركب قبله مع احتمال كون حيثية الوجود وجوب الوجود مقدمة على الماهية لانه اذا فرضت حيثية وجوب الوجود

.٢٠/١٠٢.١

.١٢/١٠٣.٢

.٢٢/١٠٣.٣

.٢٩/١٠٣.٤

.٦/١٠٤.٥

مقدمة على الماهية ومستتبعة لها كانت تلك الحيشية مع عزل النظر عن تلك الماهية اى بحسب ذاتها واجبة الوجود فاذن تكون تلك الماهية خارجة عن حقيقة واجب الوجود وهذا مع كونه عين المطلوب مخالف للفرض اذ فرض كونها داخلة فيها فيجب وان يكون نظراً الى الفرض حيشية وجوب الوجود تابعة لتلك الماهية صفة لها فتكون تلك الماهية متقدمة عليها وليست واحدة منهما خارجة عن حقيقة واجب الوجود بحسب الفرض فى جلى النظر وان لزم فى دقيقه بنفس هذا البيان كون تلك الماهية خارجة عنها و كان واجب الوجود حيشية وجوب الوجود فقط، تدبر تفهم.

[٢٣٧] قوله «و باعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم...»^١

اى صورة علمية بالعلم الحضورى والصورة العلمية حاضرة بذاتها فهى نفس الحضور عند العالم فتدبر.

[٢٣٨] قوله «بل بماهيته...»^٢

قيام الوجود بالماهية واتصاف الماهية به فى الذهن ان طابق الخارج لزم قيام الوجود بها فيه وذلك يلزم المحذورات التى ذكر وهافيه وان لم يطابق فاما ان يتصف الوجود بها فى الخارج وتقوم هى بالوجود فيلزم ان يكون الوجود موضوعاً لها لا وجوداً هذا خلف، واما ان يكون النسبة بينهما اتحادية وعند ذلك لا يخلو الامر من ان يكون الوجود اصيلاً و الماهية تابعة له ومن عكس ذلك، اذ المتأصلان لا يتحدان والاول باطل بالبراهين الساطعة فالوجود موجود بذاته فكما ان الخارج ظرف لنفسه كذلك ظرف لوجوده، فافهم ذلك ترشد الى الحق.

[٢٣٩] قوله «الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود...»^٣

اى فى العنوان الحاكى عنها ولما ثبت انها لاجزاء لها فهو داخل فى المحكى عنه بمعنى كونه غير خارج عنها تدبر تفهم.

[٢٤٠] قوله «فهو نفس ذاته وهو المراد...»^٤

١. ٣/١٠٥.١

٢. ٥/١٠٥.٢

٣. ١٠٩/١٠٥.٣

٤. ١١/١٠٥.٤

كما يترأى فى بدو النظر .

[٢٤١] قوله «لكن الحسن والبرهان ...»^١

اى فى النظر الثانى ودقيقه .

[٢٤٢] قوله «كان ذلك الشئ سبباً لذلك الكون ...»^٢

الملازمة ممنوعة ووجهه يظهر من التأمل فيما ذكرناه فى الحاشية السابقة .

[٢٤٣] قوله «وقال ايضاً ان نسبة الجميع اليه ...»^٣

انما قال هكذا مع ان المناسب ان يقول نسبته الى الجميع اذا لاشياء بوجوداتها نسب و
اضافات اليه وهو منسوب اليه ومرتبط اليه وحاصل كلامه ان نسبة الجميع كنسبة
ضوء الشمس المنبعث عنها الى ما سواها فان الاشياء منسوبة اليه تعالى بفعله وهو الرابط بينها
وبينه، فافهم ذلك .

[٢٤٤] قوله «منشأ لاتنزاع الوجود ...»^٤

اذا كانت الماهية بنفس ذاتها منشأ لاتنزاع الوجود كان مفهوم منشأ انتزاع الوجود ذاتياً
له بمعنى كونه غير خارج عن مرتبة ذاتها فان كل مفهوم ينتزع من مرتبة ذات مفهوم آخر
او يكون الآخر بذاته مصداقاً له كان ذلك المفهوم المنتزع او الصادق ذاتياً لذلك الآخر فاذن
يكون حقيقة الواجب تعالى هذا المفهوم الاعتبارى وهو كما ترى فيكون ذلك المفهوم
عرضياً وكل عرضى معلول اما لنفس ذات المعروض او لامر خارج والاول محال والا كان
مفهوم اقتضاء ذلك المفهوم ذاتياً وهو كما ترى والثانى يستلزم كونه تعالى معلولاً، فافهم ذلك .

[٢٤٥] قوله «معنى قولنا ماهيته انيته ...»^٥

مراده من الماهية الاولى ما به الشئ هو هو والحقيقة او لذات بالمعنى الاعم الشامل
للوجود، ومن الماهية الثانية ما يقال فى جواب ما هو، فافهم .

١. ١٢/١٠٥.١

٢. ١٠٩/١٤/١٠٥.٢

٣. ١٥/١٠٥.٣

٤. ٢٩/١٠٥.٤

٥. ٢٥/١٠٦.٥

[٢٤٦] قوله «لما عرفت...»^١

«قالوا انّ مصداق الحمل فى الوجود هو نفس الماهية لكن لامع عزل النظر عن غيرها كما فى الذاتيات ولامع انضمام حيثية اخرى كما فى العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررّها عن الجاعل وهذه حيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد، والحاصل ان الماهية مالم تصدر عن الجاعل لم يحمل عليها شئ من الذاتيات والعرضيات اصلاً فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لامن حيث هى صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اى بسببه وحينه»^٢ هكذا نقل عنهم صدر اعظم الحكماء قدس سرّه فى مباحث الجعل من الاسفار، وقال فى تعليق منه على هذا المنقول «لو كان الامر كذلك لزم انقلاب الشئ من الامكان [الذاتى] الى الوجوب الذاتى اذ الممكن اذا كان فى ذاته مصداقاً يصدق الموجدية عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجباً ولا يجدى الفرق بين حمل الذاتى على شئ وحمل الوجود عليه بان الذاتى للشئ ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية اخرى غير ذاته تقييدية او تعليلية وحمل الوجود عليه يحتاج الى ملاحظة حيثية اخرى هى صور الماهية عن جاعلها لا نأقول صدور الماهية او ارتباطها او غير ذلك اما ان يكون مأخوذاً فى المحكى عنه بالوجود وفى المصداق لحمل الموجدية ام لا فان لم يكن مأخوذاً عاد المحنور جذعاً وان كان مأخوذاً فليكن الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه اما المجموع واما تلك حيثية وعلى اى التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل نفس الماهية فقط.»^٣ انتهى كلامه اعلى الله مقامه، فانظر اليه نظرة لكى ينفعك فى فهم ما ذكره الشارح المحقق.

[٢٤٧] قوله «ثم يصدر عن الجاعل الوجود او اتصاف الوجود بالماهية...»^٤

الاول مبنى على القول بكون مفهوم الوجود ذا افراد حقيقية، والثانى مبنى على القول بعدمه وتعلق الجعل بالاتصاف بالذات غير معقول فانه بما هو اتصاف نسبة ما والنسبة من

١. ١٠٧/٢٥، ش/١١٢.

٢. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاول، المرحلة الثالثة، الفصل الثالث، ج ١ ص ٤٠٥.

٣. الاسفار، ج ١، ص ٤٠٧.

٤. ١٠٨/١٨.

الاعتبارات و فرع تحقق الطرفين، فالمراد به كون الماهية بحيث ينتزع منه مفهوم الوجود فيرجع الامر الى مجعولية الوجود، فإنّ الكون المقدم على الانتزاع ليس الأفراد من الافراد الحقيقية للوجود، تدبر تفهم.

[٢٤٨] قوله «وايضا المغايرة بين الشينين ...»^١

في انحصارها فيما ذكر تأمل لمكان المغايرة بحسب الشدة والضعف في اصل الحقيقة بلاملاحظة ماهية او مادة او موضوع كما في الشامخات العقلية بناء على أنها انيات صرفة ووجودات محضة، تدبر تفهم.

[٢٤٩] قوله «وبذلك مندفع الشبهة المشهورة ...»^٢

لا يخلو من تأمل، فان شبهة ابن كمّونه^٣ انما هو برهان خاص من المشائين على التوحيد بعد فرض تصوّر تعدّد واجب الوجود لا على نفس التوحيد، ليندفع بما ذكره من عدم تصوّر التعدد في صرف الشئ، ومفاد حاصل برهان المشائين لزوم تركّب من الواجبين ممّا به الاشتراك وما به الاتحاد، ومفاد حاصل الشبهة احتمال كون كل واحد من الواجبين بسيطاً مع كون كل واحد منهما مصداقاً لمفهوم واجب الوجود ويكون هذا المفهوم عرضياً لهما لا ذاتياً، فلا يندفع الشبهة بالأبواب ان الاشتراك في العرضي يستلزم الاشتراك في الذاتى، فافهم ذلك.

[٢٥٠] قوله «وقد ثبت بالبرهان ...»^٤

كون الواجب موجوداً بذاته ولذاته لا يلزم كون الوجود مطلقاً واجباً، تدبر.

[المسئلة التاسعة والعشرون : فى ان الوجود من المعقولات الثانية]

[٢٥١] قوله «والآ فهو لازم من المسئلة السابقة ...»^٥

قال الاستاد [الحكيم المؤسس] يعنى هو لازم من تمام المسئلة السابقة من المدعى و

١. ١٠٩/٥، ش/١١٣.

٢. ١٠٩/٨، ش/١١٣.

٣. ابن كمّونه، الكاشف، الباب السادس، مخطوط.

٤. ١١٠/٤.

٥. ١١١/١.

ما ذكر في بيانه وتوضيحه ان الفاضلين المحشيين^١ زعموا ان اللزوم مجرد قوله من المحمولات العقلية فاوردنا على الشارح منع اللزوم كما ترى، وأما على ما قاله الاستاد كما يدل عليه المسئلة السابقة فاللزوم جلي وان كان على تقدير الضمير من قول المصنف حصوله فيه الى الخارج المذكور التزاماً اجلي، فتدبر تعرف. [الشيخ على النوري]

[٢٥٢] قوله «فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان...»^٢

الاولى ان يقول فكون الحيوان الناطق ما هو هو للانسان كما لا يخفى على المتدبر.

[المسئلة الثلاثون: في مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن]

[٢٥٣] قوله «لكونها متحدته...»^٣

اقول علة للسرايقو المقصود من الاتحاد هو مطابقتها له كما في ساير الكليات فرضية او حقيقية فان عنوان العام الصرف يطابق حقيقته واللم يكن عنواناً دون غيره لبطلان الترجيح من دون مرجح وليس لحقيقة العدم الصرف والبطلان المحض وجود في ظرف من الظروف ومن اجل ذلك التطابق يسرى الحكم من الكليات مطلقاً الى افرادها وليس مراده من الاتحاد مع المفهوم في الوجود الذهني لمكان قوله بل موجود في الذهن وقوله مع كونها غير موجودة اصلاً وبالجملة كلامه عند المصنف صريح مناد بخلاف ما حمل عليه الشارح المحقق، وحاصل كلامه ان كون العنوان

١. حاشية محمد حسين الكرمانى ره في هذا الموضع من الشوارق:

«في لزومه منها نظر اذ من مجرد كون الشئ من العوارض العقلية لا يلزم كونه من الامور العامة اذا الاجزاء التحليلية كاللونية للسواد كلها من العوارض العقلية مع أنها ليست منها كما صرح به المسئلة الخامسة عشر، فافهم و يظهر في تعريفه للامور العامة بعيد هذا، فافهم».

حاشية الملا محمد على النورى ره في هذا الموضع من الشوارق:

«فيه تأمل انما ذكر في المسئلة السابقة هو كون الوجود من المحمولات العقلية ولا يلزم منه كونه من المعقولات الثانية لانها عبارة عن المحمولات العقلية التي لا يحادى بها امر في الخارج و ظاهر أنه لا يلزم من مجرد كون الشئ محمولاً عقلياً ان لا يحادى بها امر في الخارج كما صرح هو نفسه في المسئلة الخامسة عشر في بيان فائدة قيد لا يحادى بها امر في الخارج انه لاخراج المحمولات الذاتية فانها مع كونها من العوارض العقلية يصدق عليها ان لها ما يحادى بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلاً فان هويته في الخارج بهذا اللونية التي هي جنس لها باعتبار و بهذا القابضية التي هي فصلها باعتبار آخر، فتدبر ويمكن دفعه بالعناية.»

١٧/١١١.٢

٢٧/١١٢.٣

موجوداً يصحّ أصل الحكم وانعقاد القضية في ظرفها وكونه عنواناً لافراده التي لا وجود لها ذهناً ولا خارجاً يصحّ خصوص الحكم بالامتناع عليه بوجه يسرى الى افراده فهو المحكوم عليه بامتناع الحكم عليه ولكن الموصوف بذلك الامتناع هو افراده كما في ساير القضايا المحصورة فان الحكم فيها على العنوان بصفة ثابتة لافراده مثل انسان ضاحك بالقوة وامثالهم بهذا يفرق الطبيعية والمحصورة فان في الطبيعية يكون العنوان موصوفاً بالحكم بما انه محكوم عليه به فافهم ذلك .

[٢٥٤] قوله «اذمعناه اتحادهما ...»^١

والحق ان قولنا الانسان ممكن مثلاً قضية خارجية بتيّة لأن الامكان بالمعنى الذي هو سلب تحصيلي متحد مع الماهية في الخارج لأن للماهية مرتبة من التقرّر فيه وان كانت في تقرّرها تابعة للوجود تدبّر تفهم .

[٢٥٥] قوله «ظرفاً لنفس النسبة ...»^٢

فان النسبة الخارجية هي المحكي عنها للنسبة الحكمية والنسبة الحكمية هي الاتحاد الجزوي العالى والاتحاد انما هو في الوجود فالمحكي عنها هو الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول والخارج ظرف لنفس الوجود لا لوجوده، فافهم .

[٢٥٦] قوله «ولما كان الحكم ...»^٣

اعلم ان الحكم الذي هو الايقاع انما هو العلم المتحصّل بالاذعان تحصيل الجنس بفصله وهو المستعمل عند تقسيم العلم الى التّصوّر والتصديق والحكم الذي هو الحكاية من النسبة الخارجية هو النسبة المتعلقة للاذعان بالفعل المسماة بالنسبة الحكمية والحكم بهذا المعنى هو المستعمل عندهم في مباحث القضايا وهو الذي يسمونه صورة القضية ومن اجل اخذ تعلق الاذعان بالنسبة في مفهومه بالفعل قالوا بانّ المقدّم والتالى في القضية الشرطية قضيتان بالقوه لا بالفعل لعدم صورة القضية فيهما ومن ذلك يظهر ان كلام الشارح لا يصحّ الاّ بار تكاب الاستخدام فيه لولم يمنع عنه ماسياً تى من كلامه .

[٢٥٧] قوله «و توصيفه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم ...»^٤

١. ١٣/١١٣.١

٢. ٥/١١٣.٢

٣. ٢٧/١١٣.٣

٤. ٥/١١٤.٤

اي هي متعلقة للحكم بهذا المعنى .

[٢٥٨] قوله «واللازم حينئذ...»^١

يعنى أنه من حيث أنه خزانه شأنه حفظ التصديقات سواء كانت تصديقات بالصواب او تصديقات بالكواذب و ليس من هذه الجهة مطابقاً لما فى نفس الامر، و من حيث أنه عقل شأنه التصديق بالصواب و يكون من هذه الجهة ما يطابق الاحكام فلا يرد عليه ما اورده الفاضل المحقق النورى ره بقوله «انه يلزم على هذا ان ليكون مصدقاً بالصواب و متصفاً بالتصديق بها بعين ما ذكره فى الكواذب فلا تكون صادقة» انتهى كلامه الشريف.^٢

[المسئلة الحادية و الثلاثون : فى ما يتعلق بالحمل]

[٢٥٩] قوله «وجه الاتحاد قديكون احدهما...»^٣

كحمل الوجود على الماهية او الماهية على الوجود و قوله و قديكون ثالثا مثاله حمل ماهية على ماهية بالحمل الشايع، فافهم ذلك .

[٢٦٠] قوله «لانفى كون الاتصاف بالوجود فى الخارج...»^٤

فان الاتصاف فى ظرف لا يقتضى الازيادة الصفة على الموصوف بحسب الذات و الدرجة لازيادتها بحسب الوجود و كما ان زيدا مثلاً متصف بالقيام، المبدء فى الخارج متصف بالقائم المحمول ايضا فيه على ان البرهان قائم على ان الاعراض متحدة مع موضوعاتها فاذن الاتحاد فى ظرف لا ينافى الاتصاف فيه، فالماهية متصفة بالوجود فى الخارج مع كون النسبة بينهما اتحادية بناء على كون الوجود مع انه ذوافراد خارجية كما مرتابعا للماهية فى الجعل كما سيجى، فافهم مراده .

[٢٦١] قوله «بالموجودات الخارجية بخلافهما، فتدبر»^٥

اشارة الى دفع ما يمكن ان يتوهم من ان هذه النكتة انما يتم فى الموصوف بالصفات

١. ٢٤/١١٤.

٢. حاشية الملامحمد على النورى ره ذيل قوله «فلا يلزم كونه مصدقاً بالكواذب» (٢٥/١١٤).

٣. ١٢/١١٥.

٤. ٢٨/١١٦.

٥. ٢٣/١١٧.

الخارجية التي منشأ انتزاعها في الخارج دون الاعتبارية التي منشأ انتزاعها في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية ونظائرها ووجه الدفع انه لما امكن ان يشتبه الامر في الموصوفية بالصفات الخارجية ويتوهم انها من الامور المتأصلة ومن المقرر في مداركهم ان الطبيعة الواحدة لا يختلف في التأصل والاعتبارية امكن ان يشتبه الامر في الموصوفية بالصفات الذهنية الاعتبارية ايضا، على ان المراد بالموجودات الخارجية الموجودات المتأصلة الثبوتية وفي الذهن ايضا موجود متاصل كماهية الانسان المعقولة وموجود اعتباري ككليتها، واعتبارية الصفة لا يلزم اعتبارية الموصوف ولا اعتبارية موصوفيته، فافهم ذلك.

[المسئلة الثالثة والثلاثون في ان المعدوم هل يعادى لا]

[٢٦٢] قوله «بالاعادة، الى ان يبطل من وجوه اخرى...»^١

اي الاعادة، لامذهب من يقول اذ سلمت صحته.

[٢٦٣] قوله «وهو افحش من تقدم الشئ على نفسه...»^٢

اذا المغايرة بين الشئ ونفسه فيه اظهر لانفكاكه عن نفسه بالزمان.

[٢٦٤] قوله «واختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات...»^٣

يعنى مراده من الذات الذات الشخصية لا الماهية كما توهمه السائل فالملازمة واضحة ببيانه.

[٢٦٥] قوله «وبين ما سابق عليه او متاخر عنه...»^٤

سر الترديد اعتبار ما فرض مبتداء ومعدوماً ومعاداً، معاداً مرة ومبتداً اخرى، فعلى الاول يلزم اشتراك الزمان الثالث بين ما هو موجود فيه وهو المعاد وبين ما هو سابق عليه وهو المبتداء وعلى الثانى يلزم اشتراك الزمان الاول بين ما هو موجود فيه وهو المبتداء وبين ما هو متاخر عنه وهو المعاد، فافهم.

[٢٦٦] قول الميرزا احسن [النورى] اراه في الحاشية: «هذا الدليل انما يستقيم...»^٥

١. ١٠/١١٩.١

٢. ٢٣/١١٩.٢

٣. ٢٦/١١٩.٣

٤. ١/١٢١.٤

٥. حاشية الحكيم الميرزا احسن [النورى] اراه ذيل قوله «يستلزم اعادة جميع اسبابه...» (١٣/١٢١):

أقول يمكن ان يقول احد أن الزمان ان كان حادثا زمانيا فله ايضا كساير الحوادث علة
معدة واقعة في افق زمان وهكذا وان لم يكن حادثا زمانيا بل يكون حادثا دهريا فجاز ان يكون
غير متناه يوجد فيه حوادث غير متناهية، فليتأمل .

[٢٦٧] قول الميرزا حسن [النورى] اراه فى الحاشية «اذ كان الزمان غير متناه...»^١

يمكن ان يقال مراد المستدل من الغير المتناهى العددي، و الزمان وان كان متناهياً
بحسب المقدار لكنه غير متناه بالعدد بحسب اجزائه .

[٢٦٨] قوله «لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم...»^٢

اشارة الى دفع مالعلة يتوهم هيهنا من أن المتحقق هناك انما هو عدم اللازم فقط لا عدم اللازم
لعدم الملزوم فان الملزوم ليس الالماهية نفسها فانها هي الموصوفة بوصف عدم الوجود وهي
متحققة في ابتداء من دون هذا الوصف، ووجه الدفع ان الفرق ثابت بين الماهية من حيث هي المسماة
بالمطلقة والماهية المشروطة والشرط اذا قيس الى الماهية المطلقة امكن ان يكون من اعراضها
المفارقة وعوارضها الاتفاقية كما في مقامنا واما اذا قيس الى الماهية المشروطة فهو من لوازمها
كملزوم المحمول في القضية الضرورية بشرط المحمول والشرط كما يغاير الماهية المطلقة كذلك
يغاير الماهية المشروطة اذا اعتبار الاشتراط في شئ يغاير اعتبار الشرط نفسه والشئ من حيث
الاشتراط ملزوم والشرط لازم له واعتبار الاشتراط مفقود في الماهية الموجودة ابتداء فافهم ذلك .

[٢٦٩] قوله غير مسموعة...»^٣

كما قال المحقق الدواني في القديمة^٤ وكيف يسمع الضرورة في المقام مع مخالفة

→

هذا الدليل انما يستقيم * اذا كان الزمان غير متناه * قديما كما هو رأى الفلاسفة و اما اذا كان متناهيا حادثا زمانيا كما
ذهب اليه المتكلمون او ذاتيا بمعنى مسبوقيه بعدم الصرف كما حققه الشارح و سيأتى فى مبحث حدوث الاجسام ان
شاء الله فليس بمستقيم فانه حينئذ ليست اسبابه متسلسلة غير متناهية، وقوله فليتأمل اشارة اليه ويمكن ان يقال على
رايهم ايضا وان لم يلزم اعادة الاسباب الغير المتناهية لكن يلزم اعادة الاسباب المتناهية المنطبقة على الزمان الماضى مع
زمانها اذا احيص للحدث عن اسباب معدة متقدمة عليه وان كانت متناهية .

١ . الحاشية السابقة للحكيم الميرزا حسن النورى .

٢ . ٢٩/١٢١ .

٣ . ١٣/١٢٢ .

٤ . جلال الدين الدواني، الحاشية القديمة على التجريد، مخطوط .

الجماهير من الاعلام.

[٢٧٠] قوله «والالم يتصف ماهيته بالحدوث على الثانى»^١

اى على السند الثانى وهذا فى الشق الاول من ترديد القوشجى^٢ وقوله من العدم على الاول اى على السند الاول وهذا فى الشق الثانى من ترديد القوشجى وقوله بالبقاء على الثانى اى على السند الثانى وهذا فى الشق الاول من ترديد القوشجى.

[٢٧١] قوله «وهو الذى يبدء الخلق...»^٣

آلاية فى سورة الروم^٤، قال فى الصافى «الاعادة عليه اهنون من الابداء بالاضافة الى قدر كم والقياس الى اصولكم والافهما عليه سواء»^٥ انتهى كلامه الشريف وقال النيشابورى فى تفسيره «اى فى نظر كم ومعقولكم والافلا صعوبة فى الابداء اصلا حتى يقع... على عوده»^٦ انتهى كلامه، لا يخفى عليك ان الابداء والاعادة كلاهما بفعله تعالى بحسب ذاته او بحسب مراتبه فالاهونية انما هو باعتبار تحقق الشرائط واكثريتها بالنسبة الى اهمال الموكلين بنظام الوجود من الملائكة علما وتديرا وعملا وبالنسبة اليهم يتصور الاهونية بحسب تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وان لم يتصور بالنسبة الى فعله تعالى الاطلاق وقدرته المطلقة الكاملة والمناسبة بين بدن خاص و نفس مخصوصة يتوقف فى الابتداء على كثرة من الشرائط ولكن فى العود قد صار البدن مناسبا لنفسه وبعد انتقال النفس عنه بقى فيه من آثار النفس وملكانها كامنة ويتحرك بذاته الى نفسه حتى يتحد بها فالمراد من الخلق ليس كلية العالم بل الجزئيات الكائنة المعادة بل بعضها هو البدن فان استبعاد الجاحدين انما هو فى المعاد الجسمانى الذى هو عود هذا البدن العنصرى لا المعاد الروحانى كما قال بعض منهم: «من يحيى العظام وهى رميم»^٧ فافهم ذلك.

١. ١٥/١٢٢.

٢. القوشجى، شرح تجريد العقائد، ص ٦٥.

٣. ٢١/١٢٢.

٤. الروم/ ٢٧.

٥. الفيض الكاشانى، التفسير الصافى، ج ٢ ص ٢٩٨ (الطبعة الحجرية) وفيه «الاعادة اسهل عليه من الابداء...»

٦. نظام الدين الحسن بن محمد القمى النيشابورى (م ٧٢٨ق)، غرايب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق ابراهيم عطوه

عرض، (القاهرة، ١٣٨١ق)، ذيل الروم/ ٢٧.

٧. يس/ ٧٨.

[٢٧٢] قوله «فى جميع الاوقات واما الاهونية...»^١

الى هنانتم كلام الموردو التحقيق الذى يليه من الشارح المحقق، قال قدس سره بالفارسية:
قبول ماده شرط است در افاضه فيض وگر نه بخل نيابد ز مبدء فياض.^٢

[المسئلة الرابعة و الثلاثون : فى انقسام الموجود الى واجب الوجود و ممكن الوجود]

[٢٧٣] قوله «وكل ماهية اما موجودة و اما معدومة...»^٣

ان اراد الماهية الموجودة لزوم على الاول تكرار الوجود فى ماهية واحدة و على الثانى اجتماع النقيضين . فافهم .

[٢٧٤] قوله «قد عرفت مرارا ان انتفاء المبدء المحمول...»^٤

اى انتفائه بحسب وجود مبين لوجود الموضوع لا انتفائه مطلقا فانه اذا لم يكن لمبدء المحمول وجود اصلا فى الموضوع لزوم من صدقه عليه دون ساير الموضوعات ترجيح بلا مرجح فلو لم يكن له وجود مبين متأخر عن وجود الموضوع و جب ان يكون وجود الموضوع بعينه وجودا له و لو بحسب حال و قياس، و ليس مرادهم من المبدء ما هو متداول عند اهل العربية من مبدء الاشتقاق بل ما به يوجد مفهوم المحمول فى الموضوع و يحمل عليه كما ان مرادهم من المشتق هو ما يحمل مؤاظة فالانسان عندهم مشتق و حقيقته الموجودة فى فرد منه مبدء ففى الاعتباريات كالفوقية التى هى مبدء حمل مفهوم الفوق على السماء مثلا وجوده للمبدء هو نفس وجود الموضوع بحسب حال و قياس، فوجود الفوقية هو وجود السماء بعينه بحسب قربه من المحيط و بعده عن المركز فافهم ذلك .

[٢٧٥] قوله «فليتدبر...»^٥

اشارة الى دقة و لطافة فى البيان و هو انه لو لم يكن الامر كذلك لم يكن التسلسل فى

١. ٣٠/١٢٢.

٢. ديوان الفيض اللاهيجى

٣. ٢٢/١٢٣.

٤. ٤/١٢٥.

٥. ١٠/١٢٥.

الاعتبارات منقطعا بانقطاع الاعتبار لكون تحقق آحاد السلسلة وتكررها بتحقيق اعادة الاعتبار وتكررها اذ لو كان لكل واحد من اللزومات صورة على حدة لكان تسلسلا واقعياً لا مدخل للاعتبار فيه، فلا صورة لها الا الموضوع الاصل الذى هو منشأ انتزاع الكل حقيقة، فافهم ذلك .

[المسئلة الخامسة و الثلاثون : فى حاجة الممكن الى المؤثر]

[٢٧٦] قوله «ان نظرية هذا الحكم...»^١

اى الحكم بالتساوى .

[٢٧٧] قوله «مما يوجب نظرية التصور المذكور...»^٢

اى تصور الممكن من حيث انه متساوى الطرفين .

[٢٧٨] قوله «فيتوقف فى الحكم المذكور»^٣

اى الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر .

[٢٧٩] قوله : «فان قيل ما اشعر به كلام المصنف...»^٤

ليت شعري آية كلمه فى كلام المصنف تدل على هذا الحصر فى مطلق الاوليات بل الالف واللام فى قوله وخفاء التصديق للعهد اى خفاء التصديق المذكور لاجل كون تصور الممكن من حيث كونه متساوى الطرفين خفيا من جهة كون التصديق بكونه متساوى الطرفين نظريا غير قادح فى كونه اوليا فان الحكم الاولى مطلقا يكون الحكم فيه بشبوت المحمول للموضوع بعد تصورهما على ما ينبغى وتصور النسبة بينهما غير محتاج الى شئ خارج عن القضية بعد تحقق شرائط الادراك ومن جملةتها كون قوة الادراك قوية قادرة على الادراك سالمة عن الموانع فمنشأ هذا السؤال هو الجهل بما ذكر، تدبر تفهم .

[٢٨٠] قوله «والالحان المنظمة والمتنافرة فجوابه...»^٥

١. ٣١/١٢٥.١

٢. ٣١/١٢٥.٢

٣. ٣١/١٢٥.٣

٤. ١/١٢٦.٤

٥. ٨/١٢٦.٥

لما جعل السائل تلك القضية سنداً لمنعه اجاب ان ما ذكر لا يصلح سنداً للمنع فانه اثبات حكم في الاولى بثبوته للوجداني وهو كما ترى، فافهم ذلك.

[٢٨١] قوله «والثاني ان الممكن مالم يترجح...»^١

توضيحه اي الترجيح متأخر عن التساوي لاحق به بعد ان لم يكن بعدية بالذات فيكون وجودياً اي امراً ثابتاً له لا مسلوباً عنه فلا بد لموضوعه من حمل كان حاصلاً فيه قبل حصول الاثر قبلية بالذات فيكون محله المؤثر فثبت ان للممكن فاعلاً مؤثراً يكون الممكن موجوداً معه وجوداً ظلياً يترجح وجوده من قبل الفاعل فقط او باسباب اعدادية ايضاً تدبر لثلاثتهم ورود شيء مما ذكر عليه.

[٢٨٢] قوله «مع الوجود لاقبله...»^٢

ان اراد المعية بحسب الزمان فلا كلام فيه، فانه لا ينافي التقدم بحسب الذات وان اراد المعية بحسب الذات فمكابرة بحكم العقل بتقدم الترجيح كلاً مطابقاً للواقع، فان العقل يحكم حكماً ضرورياً بان الممكن مالم يترجح وجوده لم يوجد وذلك دليل على انتفاء المعية وتقدم الترجيح على الوجود لا يقال لادالة في ذلك الحكم على تقدم الترجيح نفسه على الوجود بل انما يدل على تقدم الحكم بالترجح على الحكم بالوجود لاننا نقول تقدم الحكم بالترجح انما يكون من اجل تقدم الترجيح نفسه في نفس الامر على الوجود، والالزم تقدمه من دون منشاء يوجبه ترجيح بلا مرجح فتفطن.

[٢٨٣] قوله «فضلاً عن ان يكون ضرورياً فيتدبر»^٣

اشارة الى ان الترجيح بلا مرجح يلزم الترجيح من دون مرجح لان ترجيح ارادة الفعل على ارادة اترك اما بارادة اخرى فيلزم الدور او التسلسل او بنفسها، فيلزم الترجيح بلا مرجح.

[٢٨٤] قوله «بان الشيء عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج...»^٤

يعنى يكفي في الحكم ثبوت الشيء لنفسه اعتبار ذاته فقط من دون ملاحظة امر خارج

١٤/١٢٦.١

١٦/١٢٦.٢

٩/١٢٧.٣

٢٠/١٢٧.٤

عن ذاته فاذا كان ثبوت ذاته لا باعتبار الغير لزم جواز سلب ذاته منه مع عزل النظر عن ذلك الغير وهو باطل بالضرورة.

[٢٨٥] قوله «والسرفى ذلك هو كون مرتبة التقرر...»^١

سبق مرتبة التقرر انما هو على فرض تسليمه في حال الوجود لا مطلقاً فادعائه في حال العدم منظور فيه.

[٢٨٦] قوله «اصلاً...»^٢

اى لا بالاصالة ولا بالتبعية فان اللوازم التى تكون مجعولة بنفس جعل الملزوم بالتبع هى اللوازم المتأخرة عن مرتبة ذات الملزوم كالزوجية للاربعة والامكان للماهية، واما اللوازم الغير المتأخرة عن مرتبة الملزوم كالعلية للعلة بالذات والمعلولية بالذات والحلول لوجود الصور والاعراض وازافة التدبير للنفس بالنسبة الى المادة والموضوع والبدن فليست مجعولة بالاصالة ولا بالتبع اذ ليس لها حقيقة ومرتبة متأخرة عن مرتبة حقيقة الملزوم ولا مغايرة الا بحسب المفهوم فلا جعل هناك الا جعل الملزوم كما لا يخفى، فلا يرد عليه ما اورده الحكيم البارع المحقق رفع تقديسه من «ان ثبوت الشئ لنفسه لازم له واذا كانت نفسه مجعولة كان لازمه مجعولاً ايضاً بذلك الجعل، لان جعل الملزوم بعينه هو جعل اللازم، وما ذكر فى تقرير الشبهة لا يدل الا على انه ليس بمجعول بالذات وبلا استقلال^٣ انتهى. فان كون الماهية من اللوازم الغير المتأخرة عن مرتبة الملزوم ولا مغايرة بينهما لا يحب المفهوم والاعتبار، فلا متابعة الا بحسب الاعتبار فانهم ذلك.

[المسئلة السادسة والثلاثون: فى ان الممكن فى جميع اوقات وجوده محتاج الى العلة]

[٢٨٧] قوله «والممكن المفروض باقياً بعد العلة بنفسه...»^٤

١. ٢٣/١٢٦.

٢. ٣٠/١٢٧.

٣. حاشية الحكيم الملا اسماعيل الاصفهانى ذيل قوله «فليس بمجعول اصلاً» أوله: «اى لا بالاصالة ولا بالتبعية وفيه تامل لان ثبوت الشئ...»

٤. ٢٦/١٢٩.

متعلق بالخبر، اى كذلك بنفسه، لا بقوله باقياً، و تعلقه بقوله باقياً كما هو ظاهر العبارة صحيح ايضاً، فان المراد من قوله بنفسه لا بعلمته لا بنفسه مطلقاً بمعنى كونه باقياً بنفس ذاته مع عزل النظر عن جميع ما هو خارج عن ذاته و ان كان هذا ايضاً صحيحاً فإنه قيد الحكم بقوله بعد العلة والممكن بعد العلة لا يكون ماهية فقط بل مركباً من الماهية والوجود فلا يكون الوجود خارجاً عنه تدبر تفهم.

[المسئلة الثامنة والثلاثون : فى انه لاقديم مطلقاً الا الله تعالى]

[٢٨٨] قوله «الثلاثة المشهورة...»^١

قال شارح الطوالع: «هى اقنوم الاب وهو الوجود و اقنوم الابن وهو الكلمة اى العلم و اقنوم روح القدس وهو الحياة و سموها بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة لأنهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعنى العلم الى بدن عيسى عليه السلام و صار معه هيكلاً مخصوصاً و المستقل بالانتقال هو الذات»^٢ انتهى كلامه. وقال فى الصحاح: «الاقانيم الاصول والواحد اقنوم واحسبها يونانية» وقال فى القاموس: «الاقنوم بالضم الاصل، الجمع اقانيم رومية.»

[المسئلة التاسعة والثلاثون : فى عدم افتقار الحادث الى مادة و مدة]

[٢٨٩] قول الفاضل المحشى ره «حصل له فردان...»^٣

اقول فيه ان هذين الفردين ليس كل واحد منهما نقيض الوجود ولايرتفع النقيضان اى يلزم جواز زوال النقيضين وارتفاعهما، و تعين احدهما بكونه نقيضاً دون الآخر تخصص بلامخصص، فاذن النقيض هو القدر المشترك وهذا القدر المشترك اذا تخصص واما ان يتخصص ما به يتحده او يتخصص بامر مباينه، و محال ان يتخصص بامر يتحد معه فإنه

١. ٢٢/١٣٢.

٢. «طوالع الانوار من مطالع الافكار» لعبدالله بن عمر البيضاوى، شرح الطوالع للامير غياث الدين منصور بن صدر الدين الدشتكى الشيرازى (م ٩٤٨)، مخطوط.

٣. حاشية الحكيم الملا اسماعيل الاصفهاني ذيل قوله «وليس معروض هذه القبلية...» (٦/١٣٣): «اقول لما انقطع العدم الذى لا يجمع الوجود بالذات لأنه نقيضه بالوجود حصل له فردان * عدم سابق * و عدم لاحق فلم لا يجوز ان يكون المعروض للقبلية بالذات هو خصوص العدم، فانهم.»

لا يخلو من ان يكون عدماً او ماهية او وجوداً وانضمام في هذا العدم غاية^١ و الماهية لا تأتي عن الكلّية فاذن يتعيّن كونه وجوداً فالعدم يقبل الوجود بالذات فيقبل العدم بالذات فيكون في ذاته خالياً عن العدم والوجود فهو ماهية من الماهيات فهو متخصص بامر خارج مابين له وليس هو نفس الفاعل .

[٢٩٠] قول الحكيم الملا اسماعيل ره في الحاشية «وعدم لاحق...»^٢

اذا كان امتياز العدمين من جهة وصفى السابقة واللاحقة فيكون العدم سابقاً ولاحقاً بالعرض فهناك سابق ولاحق بالذات و كل ماهو كذلك يكون متجدداً في ذاته متصراً ما في نفسه تدبر تفهم .

[٢٩١] قوله «هو الهيولي كما للصورة...»^٣

اي بحيث يكون مقتصرأ الى الحادث فيشمل النفس .

[٢٩٢] قوله «او موضوع كما للاعراض»^٤

اي بحيث لا يكون مقتصرأ الى الحادث .

[٢٩٣] قوله «هو كونه ممكناً في نفسه...»^٥

اي امكانه في نفسه بحسب حاله فقد يكون الامكان ذا درجات كما في المكونات فان امكانها يختلف بالقياس الى وجودها قرياً وبعداً وقد لا يكون كامكان المفارقات وسببية الامكان في الاول انما هو تمام درجاته اذ لو لم يكن امتنع تعلق القدرة به ولا يكفي فيه اعتبار الامكان الذاتي فقط فافهم ذلك، فلا يرد ما ذكره الحكيم البارح المحقق رفع الله تقدسه من «ان الامكان الذي هو مسبب بكون الشئ مقدوراً عليه هو امكانه الذاتي والامكان السابق على وجوده الحادث هو الامكان الاستعدادي فلو كان هذا الامكان قدرة يقادر عليه لا يلزم من سببية الامكان الذاتي كون الشئ سبباً لنفسه، فتأمل»^٦ انتهى . ولعل قوله «فتأمل» اشارة الى ما ذكرناه، فتأمل .

١ . كذا في الاصل

٢ . الحاشية السابقة للملا اسماعيل الاصفهاني ره .

٣ . ١٣/١٣٣ .

٤ . ١٣/١٣٣ .

٥ . ١٦/١٣٣ .

٦ . حاشية الحكيم الملا اسماعيل الاصفهاني ره في هذا الموضوع من الشولوق، أوله «يمكن ان يقال ان الامكان الخ»

[٢٩٤] قوله «فهو امر اضافى والامور الاضافية...»^١

اى المعلولة بالقياس .

[٢٩٥] قوله «وان لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود...»^٢

اى كان هذا الشئ الذى هو ممكن بالذات وقائم بنفسه لعلاقة له بشئ من المادة الموضوع ممتنع الوجود بالغير لامتناع وجود علته كالعقل الاول يكون فى عرض الصادر الاول فانه لا يوجد الا بواجب آخر وهو ممتنع لبراهين التوحيد فافهم .

[٢٩٦] قوله «ليس بموجود فى الخارج هوامكان...»^٣

قال صاحب المحاكمات «قوله هوامكان مستدرك بل لامعنى لقوله هوامكان اذ تقدير الكلام هيهنا ان الامكان من حيث تعلقه بشئ خارجى ليس بموجود هوامكان ومن المبين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود فى الخارج هوامكان وان كان امكان وجود فى الخارج»^٤ انتهى . اقول ان الامكان ليس بموجود فى الخارج بحيث يكون الموجود منه فرداً له وامراً اصيلاً والألزم التسلسل بل الموجود منه امر ينتزع الامكان منه فقوله هوامكان قيد للمحمول اى ليس بموجود فى الخارج بحيث يكون ذلك الموجود فرداً اصيلاً له بل هوامكان وجود، فافهم ذلك .

١. ٢٠/١٣٣.

٢. ٦/١٣٤.

٣. ١٨/١٣٤.

٤. قطب الدين الرازى، حاشية شرح الاشارات .

[الفصل الثاني: في الماهية و لواحقها]

[المسئلة الثالثة : في اعتبارات الماهية]

[٢٩٧] قوله «ايضاً من تلك اللواحق ورفع ...»^١

اعلم ان الفرق ثابت بين ظرف العقل مطلقاً و ظرف الفرض الذى هو من افراده و مرتبة من مراتبه فالماهية المجردة موجودة فى ظرف الفرض من حيث انه ظرف الفرض و ان كانت مخلوطة من حيث انه ظرف العقل، تدبر تفهم فانه جدير بالفهم .

[٢٩٨] قوله الفاضل المحشى «فى تحليل الشيخ حينئذ اعنى قوله و ذلك انه لو كانت الخ نظر ...»^٢

١. ٢٤/١٣٦.

٢. حاشية الحكيم الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «خصوص او عموم و ليس بحق ...» (٢١/١٣٧):

هذا نظير لما ذكره فى الماهية من حيث هى ليست الاهى من ان تقديم حرف السلب على الحيثية حق و تأخيرها عنها ليس بحق، و حاصل النظر ان تقديم حرف السلب على الايجاب حق و تأخيرها عنه ليس بحق و قوله بما هو حيوان فى كلا القولين قيد للموضوع و لو جعل قيداً للمحول كان الامر ايضاً كما ذكره الشيخ من كون الاول حقاً و الثانى ليس بحق لأن الحيوان كما لا يوجب ان يقال عليه خاص او عام بما هو حيوان لسلب كلا طرفى التقيض عنه فى ذاته على ما عرفت لكن فى تحليل الشيخ حينئذ اعنى قوله «و ذلك انه لو كانت ...» نظر * لأنه ان اراد من تالى الشرطية اعنى قوله لم يكن حيوان خاص

ما اعتبره الشيخ قدس سره في مرتبة ذات الحيوان أنما هو اقتضاء السلب و ايجابه
لأنفس السلب حتى يرد على كلامه هذا التردد، فمراده من التالي هو عدم حيوان خاص
مطلقاً او عام كذلك، واللازم صحيح، فافهم.

[٢٩٩] قول الحكيم الملا اسماعيل في الحاشية: «و منه يظهر ما في كلام الشيخ ...»^١
المقصود نفى وجود الماهية المجردة فيجب اخذ الوجود في مقدم الشرطية
كما فعله الشيخ و مع اخذ الوجود فيه لزم القول بالمثل، ولا خلط ولا خبط في
كلامه و ان كان اخذ الوجود فيها ملازماً لخلاف الفرض و لزوم خلاف الفرض تال آخر
للمقدم المذكور كما في دليل المتأخرين لكن الشيخ اغمض عنه لوضوحه، فافهم
ذلك.

[٣٠٠] قوله «غير متحصّل ...»^٢

اي بحسب الماهية والمفهوم ويكون المفهوم مأخوذاً على وجه لا يقبل الجعل
كمفهوم الحيوان لا بشرط من ان يكون مع الناطق ولا بشرط ان يكون مع عدمه، فانه مأخوذاً
كذلك لا يقبل الجعل فان المجعول اما بشرط لا عن الناطق فيكون مع عدم النطق و اما بشرط
الناطق فعدم التحصّل في جنس هو عدم التحصّل المفهومي بهذا المعنى و هو كونه غير قابل
للجعل، فافهم ذلك.

[٣٠١] قوله «بما انضاف الى المعنى الذكور و لا يكون مبهماً ...»^٣

→

ولم يكن حيوان عام عدم كون حيوان خاص في ذاته و عدم كون حيوان عام في ذاته فالملازمة ممنوعة حينئذ و ان كانت
مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع و ان اراد منه عدم حيوان خاص مطلقاً و عدم حيوان عام مطلقاً فالملازمة ممنوعة فافهم.
١. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود ...» (٢٥/١٣٧):
«مراد الافلاطون الالهى بالمثل هنا الطبايع المرسلّة المعلقة لافى زمان و لافى مكان و هى الماهيات المجردة عن
العوارض المادية من الكم و الكيف والاي و غيرها، فانه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الموجودة في هذا العالم فرداً
موجوداً في عالم العقل هو ربّ طلسمه معلق بما دونه و ليس المراد من المثل الماهيات المجردة عن العوارض مطلقاً
حتى الوجود الخارجى و منه يظهر ما في كلام الشيخ من الخلط و الخطب فلا تخط و لا تخطب و لعل قول الشارح فليتدبر
اشارة الى هذا.»

٢. ٢/١٣٨.

٣. ٢/١٣٨.

اي مأخوذاً بحسب المفهوم بحيث لا يقبل الجعل الاً بواسطة مفهوم آخر فيكون بشرط شيء او بواسطة اخذه بحيث يكون مستكفياً بفصل يقومه فيكون بشرط لا و متحصلاً بنفسه فلا يكون مبهماً بحسب المفهوم بل يكون متحصلاً بحسبه و انما الابهام فيه بحسب الوجود فقط فيكون قابلاً للجعل بذاته او بواسطة الوجود على اختلاف المشربين في الجعل، فافهم.

[٣٠٢] قوله «و يتقدمه في العقل بالبطع»^٢

اي في تفصيل من العقل و تحليل منه، فافهم.

[٣٠٣] قوله «في العقل بالطبع لكنه في الخارج ...»^٣

اي في ظرف الاتحاد، فافهم.

[٣٠٤] قوله «في الخارج متأخر عنه لان الانسان ...»^٤

حاصله ان حمل الجزء العقلي على الكل متأخر عن الكل اذ الحمل يستدعي وجود الموضوع و متأخر عنه و لكن ذات الجزء مقدم على الكل لتقوم الكل به.

[٣٠٥] قوله «افهذا ما قالوا في هذا المقام و اقول ...»^٥

اعلم يا اخا الحقيقة ان الماهية اذا اخذت من حيث هي فهي بهذا الاخذ ليست الاً نفسها بالحمل الاولى و يسلب عنها كل محمول فلا تكون مقسماً لاقسام و لاقسماً لمقسم بل ليست بحسب هذا الاعتبار الآهي، فالاولى توجيه العبارة ان نقول الحذف على قسمين حذف باعتبار عدم المحذوف و حذف بعدم اعتباره فالماهية المحذوف عنها ماعداها على قسمين، الاولى هي المحذوف عنها و ماعداها باعتبار عدم ماعداها و هي الماهية بشرط لا المعدولة في السنة المتأخرين على ما ذكره شارح المقاصد ان اريد بماعداها جميع ماعداها كما في بعض النسخ و يدل عليه قوله و لا توجد الآفي

١. «اي لا يكون مبهماً بحسب الاشارة العقلية و ان كان مبهماً بحسب الاشارة الحسية.» [الشيخ على النوري].

٢. ١٢/١٣٨.

٣. ١٢/١٣٨.

٤. ١٢/١٣٨.

٥. ٧/١٤٠.

الاذهان و اشار الى ان المراد من الحذف هو هذا القسم منه بقوله «بحيث...» و الثانية هى المحذوف عنها ماعداها بعدم اعتبار ماعداها معها وجوداً و عدماً و بينها بقوله و قد تؤخذ لا بشرط فافهم ذلك.

[٣٠٦] قوله «إشارة الى الاعتبارات الثلاثة للماهية...»^١

و لذلك قال فى كل ماهية و لم يقل فى كل كلى، تدبر.

[المسئلة الرابعة : فى بساطة الماهية و تركبها]

[٣٠٧] قوله «فى بساطة الماهية و تركبها و الماهية...»^٢

موضوع البحث فى تلك المباحث هو الماهية و اعتبار الوجود معها فى تلك الابحاث خارج عن موضوع البحث، فالصواب اعتبار البساطة و التركيب فى نفس الماهية، فاذن مثال الماهية المركبة فى الجواهر الانسان مثلاً و فى الاعراض السواد مثلاً و مثال الماهية البسيطة الاجناس العالية و كذا الفصول الاخيرة لكن بالقياس الى حصصها، فأنها بالقياس اليها انواع مقولة فى جواب ماهو و يطلق عليها الماهية بهذا الاعتبار، فافهم ذلك.

[٣٠٨] قوله «جعل الماهية...»^٣

اى جعل الماهية الثابتة فى العلم الازلى بوجود علمى لا يترتب عليه آثارها موجودة بوجود خارجى عينى يترتب عليه آثارها بحيث يمرّ الجعل الذى هو عين الوجود من حيث اضافته الى الجاعل بالوجود من حيث اضافته الى الماهية أولاً و يمرّ بالماهية ثانياً بناء على اصالة الوجود فى الجعل و بعكس ذلك بناء على اصالة الماهية فيه و بذلك يختلف الاحكام كل الاختلاف فلا يكون النزاع لفظياً، فافهم ذلك.

١. ٣/١٤٧.

٢. ٣/١٤٧.

٣. ٥/١٥٠.

[المسئلة الخامسة : فى احكام اجزاء الماهية المركبة]

[٣٠٩] قوله «فان لم يكن لعدم الفاعل...»^١

اقول لا يخفى ان اعتبار السبق فى عدم الاجزاء انما هو بقياس بعضها الى بعض بالنسبة الى اعدام العلل الناقصة وكذلك الكلام فى العلل الناقصة فان كلاً من اعدامها لها علة تامة بشرط سبقه على سائر الاعدام التى لها وحصل من ذلك ان اعدامه علة تامة لولم يجب مع عدم جزء من الاجزاء كما فصله الشارح اذا اعتبار الجزء كافى فى عدم المركب بخلاف اعتبار عدم علة ناقصة فانه لا يكفى فى عدم المركب وليس البيان فى علية اعدام العلل الناقصة منحصر فى المعلول المركب كما لا يخفى، هكذا بين الاستاد آقا على . [الشيخ على انورى]

[٣١٠] قوله «و من ثم امتنع تصور...»^٢

هذا فى المركبات الاعتبارية صحيح، واما فى المركبات الحقيقية التى لها صورة اجمالية علماً و وحدانية عيناً فلا يخلو من شئ فافهم ذلك .

[٣١١] قول الفاضل المحشى ره «ليس له تقدم...»^٣

و لكن علة هذا اللزوم هو التقدم فكلام الشارح صحيح، تدبر .

[٣١٢] قوله «فهو متقدم عليه...»^٤

اى بما هو جزء للكل تدبر .

١. ٦/١٥١.

٢. ٨/١٥١.

٣. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «علة الغنى عن السبب...» (١٢/١٥١):

«لا يخفى عليك ان للجزء وجودين وجود فى نفسه و وجود للكل ، و التقدم ثابت له بحسب وجوده فى نفسه و اما وجوده للكل و ثبوته له فمتأخر عنه بالضرورة فان كان المراد من كون التقدم علة الغنى عن السبب فى وجوده فى نفسه فهو مسلّم صحيح لكن لا يصح حينئذ قوله فباختبار الذهن بين و باعتبار الخارج غنى لان المراد منه الغنى عن السبب فى ثبوت الجزء للماهية كما يدل عليه قول الشارح بان يكون تصديق العقل ثبوت الجزء للماهية مستغنياً عن الوسط و ان كان المراد ان التقدم علة الغنى عن السبب فى وجوده و ثبوته للكل فهو باطل لان هذا الوجود ليس له تقدم* و الحق ان علة الغنى عن السبب فى هذا الوجود هولزومه للكل حين تحقق الكل كما ان علة كون لوازم الماهية غنية عن السبب هولزومها للماهية، فتأمل...»

٤. ٢١/١٥١.

[٣١٣] قوله «كل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له...»^١

أي بما هو كل.

[٣١٤] قوله «أو على الكل لأن الجزء بما هو جزء...»^٢

هذا في الجزء الوجودي مسلّم وأما الجزء الماهوي فليس كذلك، تدبر.

[٣١٥] قوله «ولا بين الفصول فقط...»^٣

القول بعدم عليّة الفصل القريب للفصل البعيد والمتوسط بواسطة وبلا واسطة فلا يخلو من شيء فإن الناطق علّة للحساس...^٤ فكل فصل علّة لما يليه من الفصول بلا واسطة، تدبر.

[٣١٦] قول الفاضل المحشّي «فعليّة الشيء هو الشيء، فافهم...»^٥

اعلم أن كل متحدّين في الوجود يجب وأن يكون أحدهما متحصلاً والآخر غير متحصّل وأحدهما موجوداً بالذات في هذا الوجود الواحد والآخر موجوداً بالعرض، إذا المتحصّلان في الوجود لا يتحدّان لا في الوجود ولا في الجعل فكل متحدّين في الوجود درجة ما بالذات والمتحصّل منها مقدّمة في هذا الوجود على درجة ما بالعرض وغير المتحصّل منهما والدرجتان موجودتان بنفس هذا الوجود الواحد ففيهما مغايرة بحسب الدرجتين واتحاد بحسب أصل هذا الوجود السّاري في الدرجتين و قول السيد من حيث هما واحداً إشارة إلى أصل الوجود السّاري الذي هو مناط الاتحاد وما به الاتحاد وقوله كثيراً بتعمّل العقل إشارة إلى كثرة الدرجتين فالدرجتان أحديهما علّة والآخرى معلولة بحسب الواقع مع كون الوجود واحداً، فلا يرد على كلامه ما

١. ٢١/١٥١.

٢. ٩/١٥٣.

٣. ٣٠/١٥٧.

٤. هنا أربع كلمات في «ن» لا يقرء.

٥. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «لكن الشيخ عرفها به حيث قال...» (١١/١٦١)

«ولعلّ هذا التعريف للإشارة إلى أن مادّة الشيء لا دخل لها في حقيقته و حقيقته إنما هي صورته ولهذا كانت الموجودات في الدار الآخرة هي بعينها الموجودات الدنيوية مع خراب الدنيا وانتفاء المادّة والسّر في ذلك أن المادّة هو ما به الشيء بالقوّة ولا شك أن قوّة الشيء ليس هو الشيء وأما الصورة فهو ما به الشيء بالفعل، وفعليّة الشيء هو الشيء، فافهم».

اورده الحكيم البارع المحقق قدس سره في تعليقاته هينها. تدبر تفهم.

[٣١٧] قوله «امر واحد طبيعي تحلله العقل باعتبار بعضى آثاره...»^١

يعنى هذه الآثار تدل على ان لهذا الوجود الواحد مراتب و درجات بعضها مجردة عن الماده مطلقاً اى ذاتاً وفعلاً و بعضها مادى مطلقاً، بعضها برزخ بينهما اى مجرد ذاتاً و مادى فعلاً و الأول هو العقل و الثانى هو الجسم و الثالث هو النفس، و يجوز انفكاك العقل و النفس عن الجسم كما أنه منفك عنهما فى أول الحركة الصعودية، فهذا الوجود واحد بحسب سريانه و امتداده فى كل المراتب و الدرجات و مختلف بحسب المراتب و الدرجات فلا يصدق عليه المتقابلان من جهة واحدة، هذا مراده و لا يرد عليه ما اورده الحكيم الاستاد البارع المحقق الملا اسماعيل فى تعليقه فى هذا الموضع^٢، تدبر تفهم.

[٣١٨] قوله «مجموع العناصر من حيث هو مجموع...»^٣

ان اراد المجموعية بحسب الاعتبار فلا تكون الا احاد بلاس فيلزم الحلول فى كل جزء كما ذكره السيد قدس سره^٤، و ان اراد المجموعية بحسب الحقيقة فلا تحصل الا بعد حصول صور المويد فيلزم ايضا الحلول السريانى فى كل جزء كما ذكره السيد قدس سره، فليدبر.

[٣١٩] قوله «للقطع بامتناع اتحاد ما مضى...»^٥

ما مضى الصورة السابقة و ما بقى الماده المتحددة مع الصورة اللاحقة، و امتناع هذا أول الكلام.

[٣٢٠] قوله «انما ليسا بجزئين متباينين فى الوضع...»^٦

هذا الحمل مخالف قول الشيخ واحدة بالذات فأن قوله بالذات صريح فى الاتحاد

١. ١/١٦٢.

٢. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره:

«لا يخفى عليك ان الآثار المذكورة آثار للوجود لأنه مبدء للآثار و منشأ للحكام، فلو كان الوجود واحداً لزم اما انعدام الآثار كلها او بقاءها جميع، لان ذلك الوجود اما ان يكون باقياً او لافعلى الأول لزم الثانى و على الثانى لزم الأول».

٣. ١٣/١٦٢.

٤. السيد السند صدر الدين الدشتكى الشيرازى، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

٥. ١٦/١٦٢.

٦. ١٧/١٦٢.

بالوجود اذ لا يمكن تفسيره بالماهية فيكون احديهما محمولة على الاخرى حملاً أولياً و ذلك ظاهر فيجب ان يفسر بالوجود، و اما تفسيره بالوضع فهو كما ترى .

[٣٢١] قوله «لا يدل على اتحادها...»^١

بل يدل ، فان لقوة الصرفة اذا كان لها وجود مباين فكانت لها في نفسها فعلية مخالفة ساير الفعليات و كل فعلية بما هي فعلية آبية عن فعلية اخرى فلم يكن ما فرضناه قوة محضة لها قابلية التلبس باية عليّة كانت قوة كذلك، تدبر تفهم .

[٣٢٢] قوله «بعد اعتبارها جنساً...»^٢

اذا كانا متباينين في الوجود في الواقع فهذا و الاعتبار كيف يغير الواقع واذا غير كان الاتحاد باقياً ببقاء الاعتبار و اذا زال الاعتبار زال الاتحاد، فليتدبر .

[٣٢٣] قوله «بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة...»^٣

قد علمت اختلاف الجهة المكثرة بحسب الدرجات في التعليق الذي سبق، فافهم .

[المسئلة السادسة : في تشخص الماهية]

[٣٢٤] قوله «ونقل الكلام اليه و يتسلسل...»^٤

هذا التسلسل في جانب العلة فان كل متشخص تشخصه من جانب العلة فتشخص التشخص متقدّم عليه، تدبر .

[٣٢٥] قوله «بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعات...»^٥

يعنى على تقدير المفهوم المذكور و هو كون التشخص موجوداً في الخارج مبايناً للطبيعة عارضاً لحصة منها عروضاً خارجياً و من اجل ذلك صرح بخلاف ذلك في قوله الآتي ، «فان نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل...» فلا يرد عليه ما اورده الحكيم البارع المتأله قدس سره في تعليقه ههنا عليه من «ان نسبة التشخصات الى حصص

١. ١٨/١٦٢.١

٢. ٢٠/١٦٢.٢

٣. ٢٢/١٦٢.٣

٤. ٨/١٦٥.٤

٥. ١٦/١٦٥.٥

الانواع نسبة الفصول الى حصص الاجناس»^١.

[٣٢٦] قوله «والوجود المنسوب الى الماهية البسيطة بالذات ...»^٢

اقول لعلّ التخصيص من جهة ان معروض الجنسية والفصلية في المركبات يصير بعينه معروض الصورية والمادية بحسب الخارج والصورة والمادة متباينتان عند المشائين بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل في البسائط اذ ليس لها وجود مبائن الا في العقل والكلام في معروض الجنسية والفصلية اذ لا اتحاد بينهما بهذا الاعتبار اصلاً تدبر تفهم.

[٣٢٧] قوله «واما به الشخص ...»^٣

اقول اعلم ان افاضة الوجود من الجاعل القيوم تعالى على اعيان الماهيات تختلف باختلافها فان الامر من لدنه واحد لانه فياض على الاطلاق ومستوى على عرش الوجود الرحمانى فيجب ان يتعين فيضه بتعين حاصل من جهة استعداد قابل من قوايل الاعيان الماهوية وتلك الاعيان تختلف بحسب القبول، فمنها ما يكفى في قبولها الفيض المقدس الرحمانى قواها العقلية واستعدادها الماهوى فيتعين المفاض ويتحدد بما يعينه تلك الماهية من ذاتها او ذاتياتها كالمبدعات التي ليست لها مواد وهيوليات وكذا المخترعات التي لها هيولى تابعة لوجودها الصورى الدهرى المسمى بصورة ما و امثال تلك الاعيان الماهوية انواعها منحصرة في شخصها اذ لا يمكن تكرّر الشخص بحسب حد الماهية اذ وحدة الماهية مطلقاً ليست وحدة عددية فكلما فرض لها ثاثن فهو الاول بعينه، ومنها ما لا يكفى في قبوله ذلك الفيض القدسى ذلك القبول بل يفتقر الى استعداد خارج من جهة معدّات خاصة الى مادة مخصوصة متشخصّة باعراض و لواحق مخصوصة، لذا ينكثر افراده تدبر تفهم.

[٣٢٨] قوله «والنسب المحسوسة نسب تحيزية ...»^٤

١. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره «لا يخفى عليك ان نسبة الشخصات الى حصص الانواع نسبة الفصول الى حصص الاجناس فكما ان الفصول علل محصلة لها متقدّمات عليها والتحصّل كذلك الشخصات علل مشخّصة لحصص الانواع متقدّمة عليها في الشخص بمعنى ان الشخصات متشخّصة بذواتها و حصص الانواع متشخّصة بهاء الشخص من عوارض ماهية النوع كما ان الفصل من العوارض ماهية الجنس وليس شئ منها من عوارض الوجود، فافهم.»

٢. ١/١٦٦.٢

٣. ٢٢/١٦٦.٣

٤. ٨/١٦٧.٤

اي قابلاً للإشارة الحسية، فافهم .

[٣٢٩] قوله «و هذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات...»^١

هذا في الزمان الكلي الذي هو مقدار الحركة الكلية التي للطبيعة الكلية وتشخص الافراد الحادثة الزمانية بالعرض، واما الزمان الجزوي الذي لكل واحد من الاشخاص و الافراد و هو مقدار حركته الذاتية الجوهرية فهو مختص به ولا اشتراك فيه اصلاً و تشخص كل شئ به بالذات لا بالعرض، تدبر تفهم، ان كنت اهلاً له .

[٣٣٠] قوله «كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص...»^٢

هذا فرع التغيرات بين التشخص و متى، و هو منظور فيه، تدبر .

[٣٣١] قوله : «فلو كان تشخص ذلك الواحد بمتاه لزم الدور»^٣

التشخص الموقوف عليه غير التشخص الموقوف نظراً الى معنى التشخص، فلا دور، تدبر .

[٣٣٢] قوله «بانضمام كلي عقلي...»^٤

المراد من الكلي الطبيعي و من العقلي الحاصل في العقل لا الكلي العقلي بالمعنى المعروف و هذان العنوانان اذا اجتماعا يوجب اجتماعهما صدق هذا الحكم و لاضم الجزئي العقلي الى مثله كضم الانسان الحاصل في العقل باعتبار حصوله فيه لا باعتبار قيامه الى الكثيرين و اخذه لا بشرط ضمه الى مثله يوجب امتناع الصدق على كثيرين و كذا ضم الكلي الطبيعي الخارجى الى مثله كالوضع و الاين و الزمان، فان انضمام هذه الكليات بعضها الى بعض فى الخارج يوجب الجزئية و امتناع الصدق و لا الكلي الطبيعي و الخارجى من حيث اعتبار ذاته فلا يوجب الانوعاً من الاختصاص و الانحصار و اما الكلي العقلي المعروف بما هو كلي عقلي فيوجب امتناع الصدق لا امتناع وجوده فى ضمن اشخاصه و ان لم يوجب كون المجموع مجموعاً و لعل ما ذكرناه انسب لكلام المصنف، فتدبر تعرف .

١. ١٨/١٦٧ .

٢. ٢٣/١٦٧ .

٣. ٢٤/١٦٧ .

٤. ١/١٦٨ .

[٣٣٣] قوله «بيان علة الحكم و حاصله ان الكلى...»^١

اى من لوازمه المعقولية.

[٣٣٤] قوله «و الجزئى ما يحصل فى الحس...»^٢

اى من لوازمه المحسوسية و هذا باطل اذ فى عالم العقل جزئيات الا ان يراد بالكلى المعقولية و بالجزئى المحسوسية و قوله فتدبر اشارة الى بعده من كلام المصنف عبارة و مذهباً ، اذ الكلية عنده ليست بهذا المعنى و حمل التشخص على المحسوسية حمل بعيد.

[٣٣٥] قوله «و فرق آخر و هو ان التشخص...»^٣

هذا لا يوجب فرقاً بالذات بل بالاعتبار اذ يجوز ان يكون التشخص فى جميع الموارد عين التميز و يكون التميز باعتبار القياس الى الغير تدبر .

[٣٣٦] قوله «و الشخص قد لا يعتبر...»^٤

اقول يمكن ان يكون هذا المتن كسابقه توضيح التباين بين التشخص و التميز بملاحظة جواز انفكاك التشخص عن التميز بحسب الملاحظة و الاعتبار و انفكاك التميز عنه بحسب الواقع و الاعتبار و قوله «و الشخص المندرج...» لدفع توهم المباينة بحسب الواقع لبيان النسبة كما ذكره الشارح المحقق و لعل الداعى له الى ما ذكره من ان الغرض بيان النسبة كما ذكره الشارح المحقق و لعل الداعى له الى ما ذكره من ان الغرض بيان النسبة، و «الشخص المندرج...» انه بظاهره يوهم كون الغرض بيان النسبة لكن بحسب عدم الاعتناء بموهم يوجب اشكالاً فى الكلام يحتاج فى دفعه الى تكلفات تدبر .

[٣٣٧] قول الفاضل المحشى ره «فلا يخالف حالها بحسب الاعتبار...»^٥

١. ١٥/١٦٨. ٢ و ١.

٢. ٢١/١٦٨. ٣.

٣. ٢٢/١٦٨. ٤.

٥. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار...» (١٣١/١٦٨): «هذا الاعتبار ان مطابق الواقع فلا يخالف حالها بحسب الاعتبار و ان لم يطابق الواقع فلا اعتداد به لكونه منافياً للحكمة التى هى العلم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر، اللهم الا ان يقال المراد من الاعتبار ملاحظة الشئ مع قطع النظر عن الواقع فتفتن.»

لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة، تدبر .

[٣٣٨] قول الفاضل المحشى ره «فلا اعتداد به لكونه منافياً للحكمة...»^١

لولا الاعتبارات لبطلت الصناعات، تدبر .

[المسئلة السابعة : فى الوحدة والكثرة]

[٣٣٩] قوله بل بان يكون قيداً له خارجاً عنه...»^٢

ولعلك تقول اذا كانت الكثرة قيداً للموضوع خارجاً عنه فلا يخلو ما ان يكون التقييد بالكثرة داخلاً فيه او يكون خارجاً عنه فعلى الاول لانسلم انه يصدق عليه انه موجود فى الخارج لان التقييد الذى هو جزء الموضوع من الاعتباريات و ما هو جزؤه اعتبارى كيف يكون موجوداً فى الخارج ، و على الثانى لانسلم انه لا يصدق عليه انه واحد اذ اعتبار الحيثية بهذا المعنى و عدمه سيان، و الجواب ان التقييد مأخوذ على انه تقييد و هو بهذا الأخذ آلة لملاحظة القيد و المقيد فلا يمكن ان يكون قيداً ملحوظاً بنفسه فمرجع تلك القضية الى القضية الحينية و هى ان الكثير حين هو كثير موجود و ليس بواحد، تدبر تفهم .

[٣٤٠] قوله «من حيث هو واحد فليدبر»^٣

لعل التدبر ناظر الى قوله و ان الخيال كلما نال فان فى صحته تأمل بحكم الوجدان، فتأمل .

[٣٤١] قوله ان بقى فى شئ يقارن شيئاً آخر...»^٤

اى شيئاً يغيره بحسب الذات و يتحد معه فى امر خارج عن الذات كمفهوم ابن عبد الله و زيد فانهما غير متفقين فى الذات اى لا يكونان تحت ماهية نوعية و لا جنسية و من هذا يعلم ان وحدة الحالتين فى السفينة و المدينة ليست وحدة بالعرض تدبر

١ . الحاشية السابقة للملا اسماعيل الاصفهاني ره .

٢ . ٨ / ٦٩ .

٣ . ٦ / ١٧١ .

٤ . ٢١ / ١٧٢ .

تفهم .

[٣٤٢] قوله «بالوحدة وصف بحال متعلقه الذى هو جنسه...»^١

هذا يغاير اتصاف النسبتين بوصف متعلقهما فان فيهما تجوز فى الاسناد عرفاً كجرى النهر وسال الميزاب بخلاف اتصاف الانسان والفرس بوصف الحيوان فان الحيوان واسطة فى العروض والحمل فليس فيهما تجوز فى الاسناد عرفاً وان كان عقلاً، تدبر تفهم .

[٣٤٣] قوله «التي هى لذاتها معدة للكثرة...»^٢

بصيغة المفعول تدبر .

[٣٤٤] قوله «الى غير ذلك ، فاضافة موضوع...»^٣

يمكن ان يراد من الموضوع مصداق مجرد عدم الانقسام اى هذا المفهوم اى مفهوم عدم الانقسام بما هو عدم الانقسام صرفاً فيكون الاضافة بتقدير اللام، ولعله اظهر مما ذكره الشارح المحقق .

[٣٤٥] قوله «ان كان قبوله القسمة لذاته...»^٤

القابل بالذات للقسمة الوهمية هو المقدار والقسمة الخارجية هو الهيولى عند مشيتها والجسم المطلق عند من ينفيها ولا يقول بالجزء والاجسام الصغار وعند ذلك ينحصر القابل بالذات بالمقدار والجسم عنده لانكاره الهيولى بالمعنى الاخص، فافهم .

[٣٤٦] قوله «القرب والبعدو كل مرتبة...»^٥

اى والحال ان كل مرتبة تدبر .

[٣٤٧] قوله «كان هذا فناء لهما و حدوث امر ثالث...»^٦

وهي هنا شق آخر وهو فناء كل واحد منهما بحسب نفسه وحدة وبقائهما فى ثالث

١. ٢٥/١٧٣.١

٢. ٢٨/١٧٤.٢

٣. ٢١/١٧٥.٣

٤. ١٠/١٧٥.٤

٥. ٢٢/١٧٥.٥

٦. ١٥/١٧٦.٦

بصورة الوحدة.

[٣٤٨] قوله الفاضل المحشى ره «تميز احدهما عن الآخر عين وجوده بحسب الحقيقة...»^١

تميز احدهما عن الآخر ليس باصل وجوده بل بحد وجوده، فلم لا يجوز زوال حد الوجود وبقاء اصله، تدبر تفهم.

[٣٤٩] قول الفاضل المحشى ره «هذا الجعل على اصطلاحين...»^٢

اقول الفرض من التقييد بوحدة الجهة ادخال مطلق الابوة و البنوة لا الابوة و البنوة اللتين في زيد لانهما ليس بمتضايفين لجواز كل واحدة منها بدون الاخرى، اما المطلقتان فيهما متضايقان و يجوز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد اذا كان اباً لعمرو و ابناً لبكر اذ المطلق موجود في المقيد فالتقييد بوحدة الجهة لازم لدخول المطلقتين.

[٣٥٠] قوله «بل تقابل كل ذات...»^٣

هذا من باب ترقى البيان من مورد خاص الى حكم عام يندرج فيه هذا المورد الخاص ليكون اكثر نفعاً و اتم افادة و كبرى لما ذكر من المورد فان كل ما يبطل صفة عن مادة و لا يجتمع معه في الوجود يكون لا محالة بينهما تفاسد كان ضداً له بطبيعته او لا يكون مثال الاول حرارة النار المجاورة للماء فانه يبطل حرارته فبين تلك النار المجاورة و برودة الماء تمنع ذاتي لا يجتمعان في نحو من الوجود و هو الاجتماع مع المجاورة، و مثال الثانى الحركة السريعة في الجسم الذى فيه برودة بالفعل و حرارة الشمس التى في شعاعها فان الاول يبطل

١ . حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «فاذا زالت زال التميز مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة...» (٣١/١٧٦) :

«اقول تميز احدهما عن الآخر عين وجوده بحسب الحقيقة* لما مر من ان التشخص مساوق للوجود فاذا زال زال احدهما فلا يكون اتحاداً و ايضاً اذا زال تميز احدهما عن الآخر بزوال الاثنينية زال ذات التميز ايضاً اذ ليس له وجود سوى وجود هذا التميز كما لا يخفى، فقله مع بقاء ذاته كما ترى فتدبر» .

٢ . حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «يعتبر في احدهما التخالف دون الآخر...» (٩/١٧٩) :

«اقول فعلى هذا الاصطلاح لا يكون الاخوة المتكررة من المتقابلين و على الآخر يكون من المتقابلين فعلى الاول يلزم خروجهما عن التعريف و على الثانى لا يخرج عنه لانه على الثانى هو كون الاثنين مطلقاً...، و لا يخفى عليك انه لا بد على الاصطلاح الاول من جعل المتضائف قيداً للقسم لاقساماً و الافكيف يتحقق التضاييف بدون التقابل في مثل الاخوة المتكررة من الجانبين ثم انه لا بد من هذا الجعل على اصطلاحين* جميعاً لاجل عدم انتفاض التعريف بمثل العاقلية و المعقولية من المتضاييفين اللذين يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة فلا تغفل» .

برودة ذلك الجسم والثاني يبطل بياض المجاور لها وكذا كل ما لا يكون الامع عدم شئ وان لم يكن موجبا لعدمه وفساده فانهما تتمانعان وتتفاسدان لذاتيهما كحال السواد مع ضده فان السواد لا يحصل في الموضوع اولاً ثم يبطل البياض فان ذلك اجتماع للضدين والقسم الاخير وان كان بمفهومه اعم من الاول الا ان قرينة المقابلة بحسب اللفظ ووجود القسمين في الواقع يخصصه بما يقابل الأول، فلا يكون اعم كما ذكره الفاضل المحشي النوري^١ ولا تعبيراً عن معنى واحد بعبارتين كما قاله والدي العلامة^٢، تدبر تفهم.

[٣٥١] قوله «لا يمكن قياسه بما مر...»^٣

اذ ما مر من الايراد في الحقيقة منع اورد على انحصار الاقسام بما ذكر بمنع ما عليه الحصر فتعميم الوجود بين تسليم لعدم الابتداء اذ يرد عليه منع الابتداء ان ادعى بوجود قسم آخر خارج عن الاقسام المذكورة مع ان سياق الجواب تحقيق للابتداء لا تسليم بعدمه كما هو دأب المناظرين في المقدمة الممنوعة اذا ارادوا دفع المنع عنها وذلك يستلزم عدم انحصار الاقسام مع ان شأن المجيب تحقيقه على أنه يخل بكلام المصنف اذ لوجه لتخصيص المتضادين بكونهما وجوديين الا ان لا يراد بالوجوديين الموجودين في الخارج على ما هو المعتمد في المتضادين كما صرحوا بذلك في كتبهم غير مرة وعند ذلك يرد الايراد المذكور على المصنف، تدبر.

[٣٥٢] قوله «فلم نجده في كلام الشيخ...»^٤

اقول ولعمري اني لم اسمع ندائه لعل هذا النداء يسمع من قوله «والحقيقي منهما» و

١. حاشية الملا محمد علي النوري ره ذيل قوله «ولا يكون الامع عدم...» (٢٩/١٨٠):

«هذا اعم من الاول اذ يصدق هذا على كون موجب عدم امر غير الذات من مفارق.

٢. حاشية الملا عبد الله المدرس الزنوزي ره على حاشية النوري ره:

«فيما ذكره تأمل لأن قوله «ولا يكون» عطف على قوله «توجب» تدبر. وقد رأيت في نسخة من نسخ الشفا «اذ لا يكون الامع عدم» بالذال المعجمة دون «او» وعلى هذا فالامر واضح، وأما على النسخة التي فيها «لو» فالظاهر أنه تعبير عن معنى واحد بعبارتين متقاربتى المعنى كما صرح بذلك صاحب المحاكمات في شرح عبارة المصنف في شرح الاشارات وقد نقلنا كلامه الى حاشية هذا الكتاب في مسألة عدم افتقار الممكن الى المادة، فراجع و تدبر، مثل ذلك غير عزيز كما يظهر لمن تتبع كلمات الشيخ والمصنف وغيرهما.

٣. ٣/١٨١.

٤. ٤/١٨١.

عدم التعرض لغاية الاختلاف دليل على عدم اعتبارها لأن السكوت في معرض البيان عند الحاجة دليل على عدم الاعتبار، تدبر .

[٣٥٣] قوله «لارفع وجوده...»^١

اي لارفع وجوده في نفسه وان كان رفع وجوده الرابط للاتحادى بالنسبة الى موضوع ما بحيث يكون التقيد بموضوع ما داخلاً والقيد خارجاً، تدبر تفهم .

[٣٥٤] قوله «ههنا مشكل آخر...»^٢

حاصل كلام الشيخ ان اعتبار التقابل من حيث هو تقابل بحيث يكون مفاد الحيثية حيث الشئ بنفسه كما هو المراد ههنا في مباحث الماهية حيث يقولون الماهية من حيث هي هي ليست الا هي يغاير اعتبارها لا من تلك الحيثية بل على الاطلاق اذ على هذا لا يصح حمله على اقسامه اذ مفاد قولك التضاد تقابل من حيث هو تقابل مفاد الحمل الاولى ومفاد قولك التضاد تقابل بمفاد الحمل الصناعى فهو بهذا الاعتبار الثانى مقسم للمتقابلات و لا يصدق عليه بهذا الاعتبار عنوان التضائف والالزم صدقه على اقسامه اذ الحكم على العنوان بما هو عنوان يسرى الى الافراد، وحاصل ما نقله الوحيد المتأله^٣ فى الحاشية من صدر اعظم الفلاسفة^٤ ان مفهوم الشئ لا يجب ان يكون من افراد نفسه بل قد يكون وقد لا يكون،

١. ٢٥/١٨٢.١

٢. ٢/١٨٣.٢

٣. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «ثم اجاب عن هذا الاشكال...» (٤/١٨٣):

«حاصل الجواب ان مفهوم التضائيف اعم من مفهوم التقابل وهذا لا ينافى كون معروض التقابل اعم منه فمفهوم التقابل مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق كان مفهوم التقابل اعم منه ومحصوله ان معروض التقابل ليس من اقسام المضاف بل ما هو من اقسام التضائيف مفهوم التقابل فلا يلزم كون الشئ اخص من نفسه، وقد يقال فى الجواب: ان مفهوم التضائيف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث هو معروض لخصته التقابل اخص منه على قياس كل مفهوم الكلى من حيث هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لخصته من الجنس اخص منه فتفطن. وقال صدر الحكماء والمتألهين فى كتابه الكبير بعد تقرير الجوابين:

«والحق فى الجواب ان يفرق بين مفهوم الشئ وما يصدق هو عليه فمفهوم التضائيف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل ممّا يصدق عليه التضائيف وقديكون مفهوم الشئ ممّا يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلى الذى هو شئ من آحاد مفهوم الجنس وفى الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيراً ما يكون مفهوم الشئ فرداً له وفرداً لفرده كما يكون فرداً لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد من الكلى ومقابل له باعتبار ان انتهى.»

٤. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الاول، المرحلة الخامسة، الفصل السادس، ج ٢ ص ١١٠-١١١.

فمفهوم الكلّي مثلاً كلّي بالحمل الاولى كذا الصناعى ومفهوم التقابل ليس تقابلاً أولاً بل تضاف ومفهوم الاضافه ليس باضافة، كيف ومفهوم الحرف ليس بحرف، بل اسم ومفهوم الجزئى ليس بجزئى بل كلّي، واذا نظرت الى ان كل مقسم فهو بوجوده الخارجى مقسم اذصدق الكلّي على افراده صدق المؤاظة ومفاده اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود الخارجى للمحمول تعلم ان اعمية التضاف من التقابل لا ينافى اخصيته منه، تأمل تفهم.

[٣٥٥] قوله «يكون تسعاً وفى المحصورات عشراً...»^١

بانضمام شرط الجهة الى الثمانية.

[٣٥٦] قول الفاضل المحشى ره «شرطاً لوحدة النسبة...»^٢

وجود الشرط لا يلزم وجود المشروط وذكر المحقق شرطاً آخر غير الشرائط الثمان وهو الاتحاد فى الوجود الاصيل والوجود الظلى، تدبر.

[٣٥٧] قوله «ظاهر هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم...»^٣

ظاهر هذا الكلام خلاف هذا، فان ظاهره بل صريحه بيان حال عدم الملكة بانه فى قوة المعدولة وانه يلزم هذا واللازم لا يلزم ان يكون مساوياً للملزوم، لا تعريف المعدولة بانها ما قيد فيها العدم بالملكة فيكون مبنياً على ذلك الزعم بناء على لزوم تساوى المعرف للمعرف وظاهر المقام ايضاً ما ذكرناه، فان المقام مقام بيان اقسام التقابل واحوالها لا بيان اقسام القضية واحكامها، فافهم ذلك.

١. ٢٧/١٨٤.

٢. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ذيل قوله «ففيه ما لا يخفى...» (١٢/١٨٥):

«أما أولاً فلان قوله واعتبار الوحدات لا يعنى عن اعتبار وحدة النسبة ممنوع وبيانه غير واف به لأن القضية الخارجية على ما أمره هى التى حكم فيما بامر خارجى على مثله والقضية الذهنية هى التى حكم فيها بامر ذهنى على مثله فلا يكون الموضوع فيهما ولا المحمول واحداً ولهذا لا يتحقق بينهما تناقض وأما ثانياً فلان قوله فالوجه الاقتصار على اعتبار النسبة انه مناف لقوله واعتبار الوحدات الثمان لا يعنى عن اعتبار وحدة النسبة لان كون الوحدات الثمان شرطاً لوحدة النسبة * يقتضى تحقق وحدة النسبة عند تحققها اذ ليس لها شرط غيرها والا لكان ينبغى ان يذكر وكون اعتبار الوحدات الثمان غير مغن عن اعتبار وحدة النسبة يقتضى ان لا يتحقق وحدة النسبة مع تحقق الوحدات الثمان على ما بينه، فهل هذا الاتناقض، فتأمل.»

٣. ١٣/١٨٥.

[الفصل الثالث: في العلة والمعلول]

[المسئلة الاولى : في تعريف العلة و تقسيمها]

[٣٥٨] قول والدى العلامة في الحاشية «وهو لا يناسب التعريفات الحقيقية...»^١

اعلم ان الاسماء قد تكون موضوعة للماهيات الحقيقية التي لا يعتبر فيها اضافة ولا قياس الى غيرها كاسم السماء والارض ، اذ حقيقة السماء في الخارج من دون اضافة و قياس و قد تكون موضوعة لاشياء يعتبر فيها اضافة ما الى غيره او قياس ما اليه كاسم الفوق و التحت اذ الفوق هو جسم كالسماء مضافاً الى غيره كالارض و تلك الاضافات و القياسات التي للاشياء بحسب الخارج خارجة عن مفهوماتها و ما هياتها عارضة لوجوداتها متأخرة عن مرتبة ذوات تلك الوجودات فللسماء مثلاً حقيقة و ماهية يطلق عليها لفظ السماء بلاملاحظة نسبتها الى الارض و اما في الوجود فتلك النسبة ثابتة لها و هي مع تلك النسبة يطلق عليها لفظ الفوق فاذا المعتبر في مفهوم الفوق ليس ماهيات الاجسام بما هي ماهياتها فقط بل فرد ما منها مع اضافة ماله الى جسم آخر فلو حددت ماهية الانسان بأنه

١ . حاشية الملا عبد الله المدرس الزنوزي ره ذيل قوله «لكن اسلوب كلام المصنف ره...» (٢١/١٨٧):

«لانه ذكر في التعريف لفظ الكل وهو لا يناسب التعريفات الحقيقية» لأنها للماهيات لا للافراد وايضاً السياق ليس سياق التعريف الحقيقي لان السياق المتعارف ان يقال العلة هو ما يصدر عنه، تدبر .»

كل حيوان ناطق لكان غلطاً فاحشاً في التحديد اذ قد استبان ان المعتبر في امثالها من الماهيات الحقيقية الغير الاضافية ذاتياتها بمعانيها الكلية من دون اعتبار وجودها او اضافة هذا الوجود او قياسه الى وجود آخر وما تقرّر في مدارك الميزانيين من ان التعريف للماهية و بالماهية ، فانما هو في امثال تلك الحدود و لو حدّد مفهوم الفوق بانه كل جسم محيط بجسم آخر او اقرب من جسم آخر بالنسبة الى المحيط لكان صحيحاً في تحديده، اذ المعتبر في الفوق ليس هو الجسم من حيث هو جسم كلياً، بل الجسم من جهة وجوده و لا من جهة وجوده على الاطلاق بل مع اضافة هذا الوجود الى وجود جسم آخر و ليس المعتبر في مفهومه جسم مخصوص حتى يذكر هو في حدّه بخصوصه بل كلّ فرد من افراد الجسم اذا كانت له تلك الصفة الاضافية يطلق عليه لفظ الفوق والغرض من تحديد كل شئ انكشافه على ما هو عليه، فاذن الاحسن بل الصواب في تحديد امثال تلك الامور ان يذكر لفظ الكل في حدودها ليدل على ما هو المعتبر في مفاهيمها دلالة و اضافة مطابقة و ان كانت الصفة الخارجية المذكورة في حدودها يدل عليه استلزماً .

و من اجل ذلك قال المصنف قدس سرّه في أوّل منطق الاشارات في تعريف القانون: «القانون معرّب رومى الاصل وهو كل صورة كلية يتعرّف منها احكام جزئياتها المطابقة لها»^١ انتهى . وقالوا في تعريف الموضوع: موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم من عوارضه الذاتية، فاستبان ان ذكر لفظ الكل في تعريف العلة على ما ينبغي، و اما عدم كون التعريف على سياق التعريف الحقيقي و هو تقديم الحد على المحدود فوجهه يعلم مما ذكرناه فان المنظور اليه اولاً في هذه التعريفات الافراد و اضافاتها، و اما عدم اشتمال التعريف بظاهرة على غير العلة الفاعلية فانما صدر عن هؤلاء الاعلام لحكمهم الصدور على الایجاد و الانوجاد و ليس كذلك بل هو بمعناه اللغوى المتداول في المعرف العام و هو بالفارسية كما صرح به علماء اللغة: بازگشتن و باز آمدن، كما يقال المصدر على مبدء المشتقات في علم الاشتقاق بهذا المعنى مع تجريد ما فيه و عند ذلك يكون التعريف بظاهرة شاملاً لجميع العلل، فافهم ذلك.

١ . نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات و التنبيهات، أوّل النهج الاول.

[المسئلة الثانية : فى احكام العلة التامة]

[٣٥٩] قوله «لان الترجيح الناشى من العلة مشترك...»^١

اشترك الترجيح انما هو فى صورة تعلق الارادة بنفس الفعل اما اذا تعلق بصوره فى الزمان الاول فلا، تدبر.

[٣٦٠] قوله «عند وجود العلة التامة...»^٢

وتوهم ان الحادث لولم يكن مسبوقاً بعده لم يكن حادثاً مدفوع بان العدم عند ذلك من شرائط التأثير والمفروض وجودها كلها.

[٣٦١] قول الفاضل المحشى «مجرد تغاير المفهومين...»^٣

الالف واللام فى قول المصنف ره «المفهومين» للعهد، اى هذين المفهومين، لا الاستغراق حتى يجرى الحكم فى كل مفهومين كما حملة عليه هذا الحكيم البارع المحشى ره و هذان المفهومان متنافيان لاجل الاضافة الى آوب الماخوذه فيهما فان اللالف والباء متنافيان فيعرض التنافى منهما للمضاف، و لعله اشار الى هذا بقوله «ويمكن»، تدبر.

[٣٦٢] قوله «فهما امران اعتباريان لاحقيقة لهما...»^٤

يعنى ليس لهما حقيقتان عارضتان للواجد الحقيقى وان كان لهما حقيقتان باعتبار منشاء الانتزاع، وبذلك يدفع ما ذكره الحكيم البارع المحشى ره^٥ من ان المراد ان ليس للامور الاعتبارية

١. ٧/١٩٠.

٢. ١٥/١٩٠.

٣. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «يدل على تغاير حقيقتهما...» (٢٠/١٩١):

«مجرد تغاير المفهومين لا تدل على تغاير الحيتين، فان مفهوم كون الشئ عاقلاً غير مفهوم كون الشئ معقولاً مع كون حيثيتهما واحداً فى المجرد العاقل لذاته، وكذا صفات الاول تعالى مع تغايرها مفهوماً حيثيتهما عين ذاته البسيطة عند الحكماء، نعم اذا تحقق التغاير بحسب المفهوم مع التنافى والمباينة فلا بد من التغاير بحسب حيثية ايضاً، والالزم الجمع بين المتنافيين، ويمكن ان يكون المراد هذا كما يدل عليه ما كتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار فى بيان هذا المطلوب كما سيأتى فافهم.»

٤. ٢٥/١٩١.

٥. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره فى هذا الموضع من الشوارق:

حقيقة محصلة الآن لا يكون مراده الايراد بل الشرح، ثم أنه يرد على الشق الأول ما أورده على كلام المصنف ره في الحاشية السابقة له بقوله «مجرد تغاير المفهومين»، تدبر تفهم.

[٣٦٣] قول الفاضل المحشى ره «لحيثية واحدة اجتماع النقيضين...»^١

النقيضان هما «آ» ومفهوم «لا آ» بمعنى رفع آ، لا مصداق «لا آ» الذى هو «ب»، لكن لما كان مصدر الشئ يجب ان يكون واجداً له بما هو مصدر له كان الواجد الحقيقي واجداً لب ايضاً، و «ب» مصداق «لا آ» الذى هو نقيض «آ»، فلزم اجتماع النقيضين، فان «ب» على الفرض عين «آ»، فيكون «آ» مصداقاً لنقيضه، و اذا لوحظ كون «ب» غير «آ» لم يكن وجدان «ب» عين وجدان «آ» فلم يكن واجداً «لا آ» مع كونه واجداً «لا آ» هذا خلف، فيكون حيثية وجدانه «لا آ» غير حيثية وجدانه «لب» فلا يكون واحداً بما هو واحد، او واحداً من جميع الجهات، تدبر تفهم.

[٣٦٤] قوله «والكاتبى فى شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور...»^٢

المنع المذكور كما يدل عليه التسليم المنقول عن الكاتبى منع اجتماع صدور آ ولا صدور آ، لا منع التناقض بينهما، فانه ينافى قوله «فلا تناقض» وعند ذلك يجب ان يحمل التناقض فى قول الامام الرازى على التناقض بين المفردات.

[٣٦٥] قوله «كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدوانى...»^٣

سوق كلام صدر المتألهين فى الهيات الاسفار الاربعة^٤ فى هذه المسئلة يدل على ان هذا الجواب من الكاتبى فى شرح الملخص ولعل المحقق اخذه من هذا الشرح.

→

«لا يخفى على من له بصيرة ان الامور الاضافية، لها حظ ضعيف من الوجود فى موضوعاتها والآلم يصح عروضها دون غيرها، فالمراد من قولهم ان الامور الاعتبارية لاحقيقة لها ان ليس لها حقيقة مستقلة قوية فى الوجود لانه ليس لها حقيقة اصلاً، فعلى هذا يمكن الجواب باختيار الشق الاول، فتأمل.»

١. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «مثلاً كان مصدراً...» (٣/١٩٣).

فيكون واجداً لا ولماً ليس الحيثية واحدة لان مصدر الشئ يجب ان يكون واجداً غير فاقد آياه، و هو اى وجدان «آ» و «لا آ» لحيثية واحدة اجتماع النقيضين، فافهم.

٢. ١١/١٩٣.

٣. ١٢/١٩٣.

٤. صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الاول، المرحلة السادسة، الفصل الثالث عشر، ٢٠٦-٢٠٧.

[المسئلة الثالثة : فى احوال العلة مطلقاً]

[٣٦٦] قوله «ان نطبق الجملة الناقصة . . .»^١

اعلم ان الالتفات فى التطبيق بين المراتب من حيث انها مراتب و عزل النظر عن الآحاد من حيث فى آحاد يزيدك بصيرة فى هذا الموضع وقدرة على دفع بعض الشكوك المتوهمة فيه، فلتكن ملتفتاً بما ذكرنا و متدبراً فيه .

[٣٦٧] قوله «و اعترض» الى قوله «لعدم التناهى»^٢

فهذا الوقوع لا يدل على التساوى لاجتماعه مع عدم التساوى فى صورة عدم التناهى و العام لا يدل على الخاص و ان سمي مجرد هذا الوقوع تساوياً فلا نسلم بطلانه اذ يجوز ان يتحقق بين الزائدة و الناقصة فى صورة لازم التناهى و انما المسلم استحالاته فى الزائدة و الناقصة بالعدد بان يكون عدد احدها فوق عدد الاخرى و هو غير لازم فى المقام لغرض عدم التناهى فى العدد و ان نقص من طرف المتناهى بألوف فحاصل الاعتراض اخذ الجزء الاول من الترديد، فافهم ذلك .

[٣٦٨] قوله «غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف ...»^٣

لانه اذا ضعف الواحد مرتين حصلت الاربعة و اذا ضعف الاثنان حصلت الثمانية و هكذا كل مرتبة من مراتب تضعيف الاثنين يكون ازيد عدداً من المرتبة التى بازاها من مراتبه تضعيف الواحد، تدبر تفهم .

[٣٦٩] قوله «و اما الحكماء فيخصونه بالمجتمع ...»^٤

و ليس كذلك تخصيصاً للقاعدة العقلية بل الدليل لا يجرى فى صور التفويض المذكورة بل يختص جريانه بما عداها، فافهم .

[٣٧٠] قوله «بازاء آحاد الاخرى ليس فى الخارج لعدم اجتماعها ...»^٥

١. ٢٢/٢٠٠.

٢. ٢٨/٢٠٠.

٣. ٣/٢٠١.

٤. ٦/٢٠١.

٥. ٩/٢٠١.

مثال الاجتماع سلسلة العلل و المعلولات و مثال عدم الاجتماع مع الترتيب
الحركات الفلكية فانها معدات و مع عدم الترتب جزئيات نوع واحد و مثال الاجتماع مع عدم
الترتب النفوس الناطقة بناء على قدمها و عدم تناهيها او حدوثها مع عدم بدوزماني و
اجتماعها في نشأة اخرى، فافهم.

[٣٧١] قول الفاضل المحشى ره «ان الصور متناهية...»^١

القول بتناهي الصور بعد فرض كونها صادرة منه تعالى و بعد القول بانه صرف الوجود
فهو في الوجود و كمالاته فوق غير المتناهي لا يخلو من شيء، تدبر.

[٣٧٢] «قول الفاضل المحشى ره «اولى بالعلية للجملة...»^٢

اذا كانت علة الجملة بالحقيقة علة لآحادها فاذا كان مافوق المعلول الاخير علة
للجملة كانت علة لنفسها فافهم ذلك.

[٣٧٣] قوله «مع كونها محصورة بين حاصرين...»^٣

بطلان كونها محصورة بين هذين الحاصرين اللذين احدهما مرتبة متناهية و الآخر
مرتبة غير متناهية ممنوع.

[المسئلة الرابعة : في احكام الفاعل]

[٣٧٤] قوله «في شى واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب...»^٤
امكاناً عاماً.

١. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «اذ لا يجب كون العلم المتقدم...» (٨/ ٢٠٣):

هذا انما يصح لو كان العلم انفعالياً و اما اذا كان العلم فعلياً كما في علم المبادئ و علم البارئ تعالى فيجب فيه كون العلم
بالمقدم متقدماً على العلم بالمتاخر فالحق في الجواب ان يقال في الكل ان الصور متناهية* مع كون المعلومات غير
متناهية و عدم عزوب شيء منها عن العلم كما قوله في علم البارئ تعالى.

٢. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد» (٧/ ٢٠٦):

فيه نظر لان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد و مشتتة على كل واحد فما فوق المعلول
الاخير الى غير نهاية اولى بالعلية للجملة، فافهم.

٣. ٨/ ٢٠٨.

٤. ١٣/ ٢١٠.

[٣٧٥] قوله «من ان الايجاب من جهة الفاعلية...»^١

المتحققه حال حصول المبدء الذى هو الفعل .

[٣٧٦] قوله : «امتناع الوجوب من جهة القابلية...»^٢

المتحققه حال حصول المبدء الذى هو القبول .

[٣٧٧] قوله : «ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله و كذا...»^٣

كونها جهتين تعليليتين منظور فيه .

[٣٧٨] قوله : «اعنى الفعل والقبول سواء كانا...»^٤

اى مصدرين بمعنى اسم الفاعل و اسم المفعول .

[٣٧٩] قول الفاضل المحشى «غير صحيح و لا يلزم...»^٥

يعنى لا يلزم من عدم المخالفة الذاتية الموافقة الذاتية من جميع الجهات اذ هو اعم من هذه
والعام لا يدل على الخاص بل الحق التحقيق بالاذعان والتصديق هو المخالفة التامة فى عين
الموافقة التامة، والموافقة التامة فى عين المخالفة التامة وذلك من احكام الجاعلية والمجعولية
الذاتيتين، هذا الذى جعل الاوهام حائرة وصير العالم التحرير زنديقاً، فافهم ولا تكن زنديقاً.
[٣٨٠] قوله «وعنه ايضا...»^٦

الظاهر انه عطف على «عن الصورة» يعنى اذا كان صدور ذلك الفعل عنهما كليهما،
والضمير راجع الى العرض اللازم، تدبر .

١. ٢٠ / ٢١٠ .

٢. ٢١ / ٢١٠ .

٣. ٢٢ / ٢١٠ .

٤. ٢٧ / ٢١٠ .

٥. حاشية الملا اسماعيل الاصفهانى ره ذيل قوله «و منها انه يجب المخالفة الذاتية...» (٥/٢١١)

هذا الكلام مبنى على كون الجاعلية والمجعولية بين الماهيات على ما استقر عليه راي المتكلمين او بين الوجودات و
يكون هى حقائق متخالفة كما ذهب اليه اتباع المشائين، و اما على راي القدماء و اساطين الحكمة من كون الجاعلية و
المجعولية فى الوجودات و كون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بنفسها كاملة و ناقصة واجبة و ممكنة، غنية و محتاجة،
متقدمة و متاخرة، شديدة و ضعيفة، كل ذلك بنفسها، فهذا الكلام غير صحيح و لا يلزم* من عدم المخالفة الذاتية بين
الجاعل و المفعول كون المفعول مثل الجاعل، توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة،
فافهم ان كنت من اهله .

٦. ٢٠ / ٢١١ .

[٣٨١] قول الفاضل المحشى ره «معلولة لنار اخرى...»^١

المعلول المعين لا يدل على علة معينة بل انما يدل على علة ما ودلالته على علة معينة واستلزامه لها انما هو من جهة دلالة العلة المعينة عليه واستلزامها آياه من جهة خصوص اقتضاءها لهويته الخاصة به فاذن فرض كون هذا النار معلولة لتلك النار مرجعه الى كون تلك النار علة ولذلك قرره المصنف في العلة وقال علة ذاتية، ولعل الحكيم البارع المحشى قدس سره للاشارة الى ذلك امر بالتأمل، فتأمل.

[٣٨٢] قوله «هذه النار علة لنارية تلك النار...»^٢

من دون توسط يتخصصها.

[٣٨٣] قوله «فظهر ان ما يفعله ليس الاعداد»^٣

وليس للاعداد بمجرد النارية بل الشرائط لها مدخل في حصوله كالمقابلة والمجاورة وعدم المانع وغيره.

[٣٨٤] قوله «وان كان تخيل بعضها دون بعضى كان ترجيحاً بالمرجح...»^٤

اقول يمكن ارادة ذلك ان ربما يكون تعيين بعض الحدود في نظر الشخص من مرجح خارجي كالفراسخ والقرى ولا اعتياد النفس حال حركتها تعيين حدود هي اسهل في نظرها كما ترى انها لا تقسم المسافة القليلة الى حدود تقسيم المسافة البعيدة الى حدود كثيرة والمتوسطة الى المتوسطة، تدبر، سمع من استاد. [الشيخ على النورى]

[٣٨٥] قوله «وايضا كيف تتصل...»^٥

اقول: اتصال التخيلات والارادات انما من اجل ان التعيين لا يوجب انقطاع الحركة فان اتصال المعلول اتصالاً تدريجياً يدل على اتصال علته كذلك اذ لو انقطع اتصال العلة مع كون

١. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «والا لم تتناه الاشخاص وتقريره...» (٢٤/٢١٢)

«والحق ان يقرر هذا البرهان بانه لو كانت نار من حيث ناريتها معلولة لنار اخرى * لكانت تلك النار معلولة لنار ثالثة لان المفروض ان النار معلولة لنار وهكذا الثالثة والرابعة الى غير النهاية فيلزم التسلسل في العلل، فتأمل.»

٢. ٢/٢١٣. ٢

٣. ٦/٢١٣. ٣

٤. ٢/٢١٥. ٤

٥. ٤/٢١٥. ٥

المعلول متصلاً لزم تخلف المعلول عن علته، تدبر هكذا سمعت من الاستاد [الشيخ على النورى]

[٣٨٦] قوله « كالصور القائمة بالمواد ... »^١

اي من حيث هي قائمة بها لا من حيث هي مقيمة لها فانها من حيث هي مقيمة لها قد يصدر عنها افعال لا بمشاركة الوضع كالنفوس الكلية الفلكية بالنسبة الى حرركاتها وان كانت في صدور تلك الحركات محتاجة الى المواد، فاذا القيام من حيث الفعل باطلاقه لا يوجب اشتراط الوضع في صدور الفعل والتاثير مطلقاً، فلي تأمل .

[٣٨٧] قوله « فليس بمقصود اما لظهور بطلانه ... »^٢

فان القوة الغير المتناهية شدة غير متناهية وجوداً وهو كما ترى .

[٣٨٨] قول الفاضل المحشى ره « بل الحق في الفرق ان يقال ... »^٣

هذا التحقيق لا ينافي ما ذكره الشارح المحقق لمناسبته للاستدلال المذكور بل بجامعه، فتدبر .

[٣٨٩] قوله « بعدان فرضت غير متناهية مطلقاً ... »^٤

اي لا بالنسبة الى متحرك دون متحرك .

[٣٩٠] قوله « لا يخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسايطها ... »^٥

البسيط المعاق يتبين حكمه من البرهان والغير المعاق من البرهان الثاني .

[٣٩١] قوله الفاضل المحشى ره « لكن المقصود في هذا الكتاب ... »^٦

١. ٢١٥/٢١١.

٢. ٣٠٠/٢١٧.

٣. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله « لانه لا يخلو ذلك عن ان يكون محلاً لتلك القوة ... » (٢١٨/٤):

« والحق ان المحرك في الحركات القسرية الطبيعية المقسورة كما تقرر في مقره، وعلى هذا لوجه لما ذكره الشارح من الفرق بين التحريك بالطبع والتحريك بالقسر بل الحق في الفرق ان يقال * ان الحركة هي الحاصلة من التحريك اما لملائمته لتلك القوة اولاً، فالاول تحريك بالطبع والثاني تحريك بالقسر فتدبر . »

٤. ١٦٠/٢١٩.

٥. ٢٣٠/٢١٩.

٦. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله « بيان امتناع كون الصور الفلكية ... » (٢١٩/١٤)

« لكن المقصود * في هذا الكتاب بيان امتناع كون الفاعل المقارن مطلقاً مبدءاً للتحريكات الغير المتناهية فيرد عليه ان الدليل اخص من المدعى كما اعترف به في شرحه للاشارات فلا تغفل . »

نعم المقصود في هذا الكتاب بيان امتناع عدم تناهي تحريكات الفاعل المقارن لكن الحكم معلق على الوصف المشعر بالحيشة اى المقارن من حيث هو مقارن وهذا بعينه ماوجه به كلام الشيخ في شرح الاشارات اذ النفس فلكية كانت ام ارضية فهي بماهى مقارنة نازلة منزلة الطبيعة، فافهم ولا تغفل .

[٣٩٢] قوله «هى التى لانهاية بها باعتبار المدة والعدة...»^١

فيلزم التفاوت بحسبهما فى الواقع واما ان هذا التفاوت يلزم التفاوت بحسب الشدة فهو كلام آخر لا يضرنا .

[٣٩٣] قوله «بمادّ هو عليهم بعينه بان يقول...»^٢

الفرق بين المقامين ان الحوادث ليست لها جهة وحدة باقية مستمرة فليس لها مجموع موجود واما الحركة فلها ذات شخصية مستمرة فيمكن اعتبار الزيادة والنقصان فيها بخلاف الحوادث، تدبر تفهم .

[المسئلة السادسة : فى احوال العلة الغائية]

[٣٩٤] قوله «والمشتبه به من حيث هو...»^٣

يعنى اذا كان متشوقاً اليه كما فى القوى الفلكية والملائكة الموكلة بها و كما فى العابد من حيث هو عابد، والسالك من حيث هو سالك، فافهم ذلك .

[٣٩٥] قوله «من حيث هو متشوق اليه...»^٤

سواء كان الشوق ذاتياً والحركة ايضاً ذاتية او ارادية، تدبر .

[٣٩٦] قوله «قال الشيخ فى الطبيعيات الفاعل...»^٥

اى من حيث هو فاعل لذلك الفعل وان كان سبباً لوجودها الذهني ايضاً من حيثية اخرى فتدبر .

١. ٢٨/٢١٩.

٢. ٧/٢٢١.

٣ و ٤. ٧/٢٢٣.

٥. ١٤/٢٢٣.

[٣٩٧] قوله «لامحاله ان يكون تخيل والا فكر...»^١

الواو حالية والفكر فاعل للفعل المحذوف بقرينة ذكره سابقاً أى لا يكون فكر، تدبر.

[٣٩٨] قوله «والمبدء الذي لأبد منه فى الحركة الارادية...»^٢

كالقوة الشوقية.

[٣٩٩] قوله الفاضل المحشى ره «فان كل نوع...»^٣

نسبة المفارق الى التحريكات الخاصة نسبة واحدة متساوية والكلام ليس منحصرأفى نوع تحريك طبيعية نوعية بل يجرى فى التحريكات الخاصة لغايات جزئية خاصة، على ان المفارق اجل شأناً من افق الطبايع بمراتب، فاذن يجب وان يكون دون المفارق نفوس مدبرة للطبايع بحسب نوعها وشخصها ولها تعلق باجسام الطف من تلك الطبايع فهى بعينها الملائكة الموكلة عليها باموراتها، فافهم ذلك.^٤

١. ٤/٢٢٥.

٢. ٥/٢٢٥.

٣. حاشية الملا اسماعيل الاصفهاني ره ذيل قوله «انما هى عند مبدء اجل...» (١١/٢٢٧):

فان كل نوع* من الانواع الطبيعية الموجودة فى هذا العالم وجوداً نورانياً هو رب ذلك النوع باذن باريه، وهو جوهر عقلاى معين لافراد ذلك النوع وتلك الافراد اصنامه واظلاله وهو الفاعل بالحقيقة للافعال الصادرة عن الطبايع على وجه المباشرة على ما هو رأى القدماء من اساطين الحكمة.

٤. فى آخر «ن» (ص ٢٢٩): «بحمد الله وحسن توفيقه وعناية لوليائه، تم هذا الكتاب المستطاب المسمى بشولوق الالهام فى شرح تجريد الكلام وفى حواشيه تحقيقات المولى المعظم واستادنا المفخّم العالم الربانى والحكيم الصمدانى الأريب الكامل والليبيب الفاضل قطب فلك الحكمة والكلام «آقا على» اسكنه فراديس جنانه، مع تعليقات العالم الفاضل الكامل المحقق المدقق «آقا شيخ على نورى» زيد توفيقاته وتحقيقاته مع افادات بعض المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين اسكنهم الله فى عليين...»

تعليقات على حواشي شرح الاشارات

بسم الله الرحمن الرحيم

[النمط الأول في تجوهر الاجسام]

[١- وهم وإشارة]

قول الشيخ: «و من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل تنضم عندها اجزاء غير اجسام و تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام...»^١
...اوردده الاول منها تقريراً لمذهبهم، انما حصّه به مع افادة البواقي ايضاً ذلك لكونه لمّا يصلح لذلك فقط،
لالتقص مذهبهم بخلاف البواقي. قال المحاكم: هذه الاحكام بعضها يلزم دعواهم وبعضها لا يلزمها ولكن
صرحوا به، فاما الذي يلزم دعواهم فاثنتان: الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام و بيان لزومه لدعواهم انه
لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء ينقسم وهو مخالف لما يدعون. الثاني ان تلك الاجزاء تتألف منها
الاجسام و ذلك ظاهر اللزوم، و اما الذي لا يلزم فالآخران. ولهذا فصلها عن الاولين بقوله وزعموا انتهى.^٢ وانت
خبير بما فيه من وجوه النظر، اما اولاً ففي قوله الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام فان هذه الاحكام
جعلها الشيخ احكاماً للاجزاء كما صرح به الشارح والظاهر ان يكون الجسم منقسماً الى اجزاء غير اجسام ليس
حكماً للاجزاء، و اما ثانياً ففي قوله الثاني ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام* لان من وجه اللزوم الذي يتألف

* [١] لا يخفى ان الحكم الثاني ايضاً ليس للاجزاء ظاهراً ولا فرق بينه وبين الاول في ذلك، يمكن ان يقال لو كان الحكم الاول هو كون الجسم منقسماً اليهما لمابقي فرق بينها اذ

١. شرح الاشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي (تهران، ١٣٧٨ هـ.ق.) ج ٢، ص ٩ و ١٠.

٢. قطب الدين الرازي، حاشية شرح الاشارات، ج ٢ ص ١٠ و ١١.

منها لاجسام لأن من وجه اللزوم الذى ذكره للحكم الأول يظهر انه فرض الاجزاء غير منقسمات و حينئذ يكون الحكم الثانى عين دعواهم لا لازمها لها، و اما ثالثاً ففى قوله و اما الذى لا يلزم فانه آخران فان الاول من الآخرين اعنى الثالث لازم لدعواهم لامحالة حيث كان دعواهم ان الجسم يتألف من اجزاء لا يتجزى* و كذا ثانيهما اعنى الرابع، فانه لو لم يكن كذلك لكانت الاجزاء متداخلة و امتنع تألف الجسم منها هذا، بل الحق أن أول الاحكام انما هو كون الاجزاء غير اجسام كما صرح به الشارح و هو لا يستلزم كونها غير منقسمة اصلاً فامتاز عن الحكم الثالث. و أما فصل بين الأولين و الآخرين بقوله «وزعموا» لان الاولين كانا مأخوذتين فى تقرير مذهبهم على مافره بخلاف الآخرين...**

قوله «والفائدة فى إيراد الفرض ان الوهم ربما يقف...»^١

اعلم ان القسمة الذهنية اعنى ما لا يكون فى الخارج قديكون بان يتعين المقسوم فى الذهن و يحكم عليه بان هذا الشئ منه غير ذلك الشئ منه فيكون المقسوم و كل واحد من قسميه جزئياً و يسمى هذه قسمة و هميه و قديكون بحيث لا يتعين شئ من القسمين سواء تعين المقسوم كأن يحكم بان هذا المتحيز بالذات فيه شيئاً دون شئ و يسمى قسمة فرضيه لكونها بفرض العقل، فمدار كل من القسمين انما هو فرض شئ دون شئ الا ان الشئين يتعيان فى القسمة الوهميه و لا يتعيان فى الفرضيه، فالفرق بينهما ليس الا بالكلية

المراد بالانقسام انقسام الكل الى اجزائه لا الكل الى جزئياته، وهذا يلزم التألف بل يكون فى الحقيقة قوله حينئذ تعبيراً عن الشئ الواحد بمفهومين متقاربين، فاحسن التنبير.^٢

* [٢] اى لا يتجزى اصلاً، لا يتجزى فى الجملة، اعم من ان يكون من بعض الوجوه او جميعها.^٣

** [٣] و ان كان للثاني منهما دخل فى النقص كما يظهر من ملاحظة تقرير الشارح المحقق عند شرحه المتن الآتى،^٤ فلا يرد على المحشى ان هذا ينافي ما ذكره من ان الحكم الاول يصلح للتقرير فقط بخلاف البواقى، تدبر تفهم.^٥

١. نصير الدين الطوسى، شرح الاشارات، ج ٢، ص ١١ س ٣.

٢. ٢٨ / م.

٣. ٢٩ / م.

٤. شرح قوله «ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك...»، شرح الاشارات، ج ٢ ص ١٢.

٥. ٢٩ / م.

والجزئية....*

قول الشيخ «واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون له»^١

يريد زيادة تأكيد بطلان الملاقة بالاسر اعنى التداخل بلزوم كونه منافياً لبعض الاوضاع المذكورة و اتمام المناقضة، اى والحال ان اللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط اى احد الطرفين الملاقيين للوسط ملاقياً للآخر الطرف اى للملاقى الآخر الذى هو الطرف الآخر للملاقة، الوسط له اى كملاقة الوسط لذلك الطرف الآخر ويمكن ان يكون مفعولاً مطلقاً لملاقياً فان ملاقة الطرف الاول للطرف الآخر هو ملاقة الوسط للطرف الآخر لكون الطرف الاول مداخلاً فى الوسط و ان لا يتميز اى ملاقى الوسط اعنى الطرف الاول عن الطرف الآخر*** فى الوضع وهو يستلزم عدم التمييز عن الوسط ايضاً و لوقال لا يتميز اى بصيغة التثنية بمعنى لا يتمايز ان كان احسن لعدم الحاجة الى تقدير المميز عنه...

[٢- وهم وإشارة]

قال الشيخ: «ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودات

فيها»***

... فكترة الاثنين حقيقية لا اضافية فاذا ينبغى ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام بمعنى ان كلامه ظاهر فى الكثرة الحقيقية لتبادرها من لفظة الكثرة او فيما هو اعم منها ومن الاضافية وليس بظاهر

* [٤] اى الابهام فى الاقسام والتعّين فيها او المراد بالكلية القضية الكلية وبالجزئية القضية الجزئية.^٢

***[٥] وعن الوسط ايضاً ولذلك اتى بالمفرد دون التثنية، فافهم. (١٢٨٧)^٣

***[٦] اللام فى قول الشيخ الواحد، و كذا فى قوله المتناهى ظاهرة فى الجنس والحقيقة ولو كان مراده العهد ذهنى او الفرد المنتشر لكانت العبارة الظاهرة فى التادية ان يقول واحد ما و متناه ما و المقصود ان كل فرد من الكثرة التى هى مرتبة من العدد فطبيعة الواحد والمتناهى موجودتان فيه وجود الطبيعة فى فردها، وعند ذلك يظهر شمول قوله للاثنين ايضاً ويتجّه ارادة الكثرة الحقيقية، فافهم.^٤

١. م. ٣٢.

٢. شرح الاشارات، ج ٢ ص ١٦.

٣. م. ٣٢.

٤. م. ٤٠.

٥. م. ٤٩.

فى الاضافية و هو المطلوب و لكن لو حمل على ما هو الظاهر منه لا يستقيم الكلام لما عرفت فيجب صرفه عن اللفظ و حمله على الاضافية ليستقيم فظهر انه مؤاخذه على الشيخ قوله «لان يفرض أولاً تأليف الكثرة الخ»^١

يعنى انه لا يتوقف حصول التأليف بين الآحاد على ذلك بل يحصل بدونها بالاضافات بين تلك الآحاد فى الجهات، فاعتباره مستدرك، فظهر معنى الحصر المستفاد من كلمة انما* فتفطن.

[٦- اشارة]

قول الشيخ: «و تلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته...»^٢

...فلو كان القابل للانفصال هو المتصل بذاته و لا يمكن بقاءه يلزم ان لا يكون هناك ما هو قابل له موصوف به موجود معه و هو خلاف المعلوم بالبديهية، و ايضاً يلزم ان يكون تفصيل الجسم الى قسمين اعداماً له بالكلية و ايجاداً بجسمين آخرين من كتم العدم و هو محال بالبديهية فوجب ان يكون امر آخر هو القابل للاتصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرين هو المراد و من الهوى هذا، و المحاكم لما لم يتضح له ما فى الكتاب قال و الصواب فى توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية و الجسم التعليمي** و بالقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال، لابتعاد الانفصال فان فى الجسم قبل حدوث الانفصال امرين اما قبول الانفصال و مقبول بالفعل هو الصورة الجسمية و اما الانفصال هو ليس بمقبول بالفعل فى هذا الحال بل الامكان...

* [٧] المراد من التأليف الاولى و ذلك منحصر فى الآحاد. (١٢٨٧)٣

** [٨] لزوم التكرار من ذلك التعميم فان قول الشيخ «فاذن قوة هذا القبول»^٤ بناء على توجيهه يدل على كون تلك القوة غير ما هو حال فى الصورة الجسمية سواء كان جسماً تعليمياً او شكلاً و اما اذا فسر المتصل بذاته بالصورة الجسمية فلا يلزم تكرار مع كونه مشتملاً على بعض الفوائد، منها الاشارة الى ان قوة قبول الانفصال لا يكون مع الانفصال بل هو متحصل بالاتصال اذ بمجرد كون المتصل بذاته مغايراً للقابل لا يستلزم كونها موجوداً معه.^٥

١. شرح الاشارات، ج ٢ ص ٢٥ س ١١.

٢. شرح الاشارات، ج ٢ ص ٤٤.

٣. م/ ٥١.

٤. شرح الاشارات، ج ٢ ص ٤١.

٥. م/ ١١٠. هذه التعليقة فاقد لامضائه [١١٠ عفى عنه] ولكن بخطه الشريف.

قوله «والذين يجعلون المتصل عرضاً على الاطلاق...»^١

كان كلامه السابق من لم يعترف بكون الجسم متصلاً في حد ذاته وكون الاتصال ذاتياً له سواء كان قابلاً بكونه منفصل الذات كالثالين بتركيبه من الاجزاء لو كان قابلاً بكونه متصلاً باتصال عرضي فإنه على التقديرين يلزم ان يكون الجسم قابلاً لفرض الابعاد فيه من حيث ذاته كما قال الشيخ في الحكمة العلائية «جسم في حد ذات خویش پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودى»^٢ وهذا الكلام مع من يعترف بكونه متصلاً في ذاته وكون الاتصال ذاتياً ومع ذلك يجعل الاتصال عرضاً لا جوهرأ، فإنه لا يرد عليه الكلام المعايك كما لا يخفى.

بل يرد عليه ان الاتصال الذاتى للجسم لو كان عرضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض فهو حين قال يكون الاتصال عرضاً غير جوهر كأنه قد نسي انه قابل بكونه مقوماً للجسم وهذا القابل وان كان أنما يجعل الاتصال المنافى للانفصال عرضاً للجسم ولم يجعل ذاتياً له والذي يجعله ذاتياً للجسم لا يقول منافاته مع الانفصال لكن الحق انه مكابرة، فان قلت: على الكلام الأول أنما يلزم كون الجسم غير قابل لفرض الابعاد فيه لولزم من كونه غير متصل في ذاته كونه غير متصل في نفس الامر ولا يلزم ذلك، قلت لما فرض كون الجسم موضوعاً للاتصال والموضوع متقدماً بالوجود على العرض يلزم كونه في وجوده المتقدم على الاتصال غير متصل البته وهو وجود في نفس الامر فتفتن.*

❖ [٩] اشارة الى انه يلزم على ذلك كون الجسم مجرداً في ذاته عن الاحياز و كونه من الامور المجردة التي لا يكون حلول سنخ الامتداد فيه فاذن حلول الاتصال فيه في مرتبة من مراتب النفس امرية يوجب كونه في مرتبة ذاته متصلاً وهذا بخلاف ما لو فرض كون الهيولى في ذاته خالية عن الاتصال والانفصال اذ ليس لها مرتبة وجود متقدم على الصورة الاتصالية اذا الصورة بطبيعتها شريكة لعلّة الهيولى، لانها فعلية و كل فعلية متقوم بذاتها على القوة فافهم ذلك.^٣

١. شرح الاشارات، ج ٢ ص ٤٦ س ٣.

٢. ابن سينا، دانشنامه علائى.

٣. م/١١٥.

الصف الثالث:

تعليقات على كتب والده المدرس الزنوزي (ره)

تعليقات على حواشي عبدالرزاق اللاهيجي
على شرح التجريد

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقصد الثاني: في الجواهر والاعراض]

[الفصل الأول: في الجواهر]

[المسئلة الاولى: قسمة الممكنات بقول كلّي]

قوله «و معناه ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع...»^١

اقول: فان قلت: لم قالوا معنى الموجود لافى الموضوع هو ذلك. قلت: هذا كلام الحكماء و إنما قالوا ذلك لامرئين: احدهما، انهم لما حكموا بوجود الاشياء بانفسها فى الذهن لزمهم القول بكون المعقول من الجوهر جوهر أو المعقول من العرض عرضاً...، ثانيهما قولهم بجنسية الجوهر، فإن الجوهر الذى جهلوه جنساً لا يمكن ان يكون هو الموجود بالفعل لافى الموضوع كما سيأتى تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى.

فان قلت: فالصورة العقلية الجوهرية جوهر، لأنها اذا وجدت فى الخارج كانت لافى الموضوع، و عرض ايضاً لكونها موجودة بالفعل فى الموضوع فيلزم كون شئ واحد جوهر أو عرضاً و هو محال.

قلت: فى دفعه وجوه، الأول: اعتبار الحيثية المذكورة فى تعريف العرض ايضاً بان يقال العرض هو الماهية التى اذا وجدت فى الخارج كانت لافى الموضوع، والثانى: ان يقال: معنى كون الجوهر هو الموجود لافى الموضوع هو كونه بحسب سنخ ماهيته مستغنية عنه و ان كان بحسب خصوص وجوده محتاجاً اليه و كون العرض هو الموجود فى الموضوع هو كونه بحسب جوهر ذاته محتاجاً الى الموضوع...، والثالث، الزام كونها جوهر أو

١. شرح تجريد العقائد، لعلاء الدين على بن محمد القوشجى، ص ١٣٦ (الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٨٥ق).

عرضاً باعتبارين وبحسب الوجودين الاصلى* والظلى والامتناع أنما هو بالاعتبار الواحد وبحسب النحو الواحد من الوجود، فالصورة الجوهرية جوهر فى الخارج وعرض بل كيف فى الذهن.^١
قال المصنف «او ما يتركب منهما هو الجسم...»^٢
فان قلت: كل واحد من الحال والمحل قسم من الجواهر والمركب من قسمى الشئ لوجاز كونه قسماً من الشئ لم ينحصر قسمة الشئ اصلاً.
قلت: المركب من قسمى الشئ اذالم يقم به وحدة حقيقية لم يجز جعله من الاقسام لاعتبار الوحدة الحقيقية فى التقسيم** واما اذا قامت بمجموع القسمين وحدة حقيقية عليحدة فهو لا محالة قسم عليحدة بحسب عدّه من الاقسام، وبما ذكرنا يدفع النقض بمجموع الهيولى والصورة النوعية...^٣

* وهو الذى ترتبت عليه آثار الخارجيه^٥ بخلاف مقابله. [عبدالله المدرس الزنوزى]
[١] اي آثار المطلوبة من الشئ الخاصة به، و غرض الوالد العلامة قدس سره فى حاشيته القيمة كما هو العبرة فى التعريفات اللفظية، فلا يردان الاصلى مرادف للخارجى، و تعريف الشئ بمرادفه دور ظاهر، فافهم و تأمل.^٤
** لان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى شئ بجعل من ضم كل قيد اليه قسم اليه ولا خفاء ان هذا لا يمكن الا اذا كان ذلك الشئ واحداً حقيقة وبالذات، ولا يخفى فى ذلك الوحدة الاعتبارية لان الواحد بالوحدة الاعتبارية متكثرة حقيقة، وليس هناك امر واحد حقيقة حتى ينضم اليه حقيقة والمتخالفة المحصلة للاقسام المتباينة وذلك ظاهر والغرض التنبيه^٥. [عبدالله المدرس الزنوزى]
[٢] ما افاده والذى العلامة ره فى تلك الحاشية مبنى على كون عبارة المحشى «المقسم» و اما اذا كان «القسم» فليس له مناسبة شديدة.^٥

١. حاشية عبدالرزاق اللاهيجى على جواهر شرح القوشجى. اوائل هذه الحاشية موجودة فى الطبعة الحجرية ص ١٣٦.

٢. شرح تجريد الاعتقاد للقوشجى، ص ١٣٦.

٣. م. ٢٠٦.

٤. م. ٢٠٨.

٥. حاشية عبدالرزاق اللاهيجى على شرح القوشجى.

[المسئلة الثانية : ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما]

قوله «وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض...»^١

اقول: لا يذهب عليك ان المراد من تقوم الجوهر بالعرض ان يكون الجوهر موجوداً بوجود العرض كما هو شأن الجنس مع الفصل، فلو جاز ذلك يلزم كون وجود واحد وجوداً للجوهر والعرض اعنى فى الموضوع ولا فى الموضوع، وذلك بدهى البطلان سواء كان ذلك العرض قائماً بجوهر مقوم لذلك الجوهر او بغيره، فالحق ان تقوم الجوهر بالعرض محال مطلقاً وما يثبت به فى تجويز ذلك من كون السرير متقوماً بالهيئة فجوابه ان التقوم هناك ليس بمعنى الاتحاد فى الوجود فهو ليس بمحال بخلافه هيهنا على انه يمكن ان يقال ان السرير فى الحقيقة ليس الا المقدار المتشكل بالشكل المخصوص* سواء كان قائماً بذاته لو فرض اوقائماً بغيره و اذا كان قائماً بغيره فسواء كان ذلك الغير خشباً او حديداً او غير ذلك فالخشب والحديد مثلاً ليس داخلياً فى مفهوم السرير بما هو سرير فحمل الجوهر على السرير ليس الا كحمله على الكرة والاسطوانة و كحملها على الجسمين المخصوصين و كحمل المربع على الجسم المخصوص بما يلزم تقوم الجوهر بالعرض اصلاً، فتبصر.^٢

* [٣] قد حقق والدى العلامة ره فى بعض مصنفاته الموسوم باللمعات الالهية^٣ ان الماهية فى المركبات الاعتبارية الخارجية ليست جزء منها والا لحصلت هيئة اخرى من الماهية الاولى وسائر الاجزاء وهكذا ويلزم من ذلك تركب المركب من اجزاء اربعة من اجزاء غير متناهية فالمركب ليس النفس الاجزاء حال الانضمام لا بشرط الانضمام حتى يكون التقييد داخلياً فتدبر حق التدبر.^٤

١. شرح تجريد الاعتقاد للقوشجى، ص ١٣٨، ص ٩.

٢. حاشية عبدالرزاق اللاهيجى على شرح القوشجى.

٣. الملا عبدالله المدرس الزنوزى، لمعات الهية، تحقيق السيد جلال الدين الآشتيانى، (مشهد ١٣٥٤)، ص ١٠٣.

٤. م. ٢١٠.

تعليقات لمعات الهيئه

بسم الله الرحمن الرحيم

[فصل اول : در اثبات وجود واجب الوجود]

[۱- لمعة الهية : بیان مواد ثلاث]

[۲- تنبيه وتفصيل : بیان واجب و ممتنع و ممکن]

[۱] قوله «چنانکه به اندک تأملی ظاهر می شود...»^۱

یکی انفصال وجود از امکان و امتناع، و یکی انفصال امتناع از امکان و وجوب، و این تعدد و مغایرت نه به مجرد اخذ یکی از این سه مفهوم و مقایسه آن است با آن دوی دیگر، و الا سه انفصال متحقق خواهد بود. بلکه اثینیت بحسب نفس الامر متحقق است، زیرا که وجوب چنانکه والد علامه «اعلی الله مقامه» در تنبیه اول اشاره فرموده اند، عبارت از ضرورت وجود است^۲ و این معنی را تبیین ذاتی و انفصال حقیقی مفاد است نسبت بلا ضرورت وجود، خواه این لا ضرورت در ضمن لا ضرورت طرفین که معنی امکان است متحقق شود، یا در ضمن ضرورت عدم که معنی امتناع است حاصل آید، و امتناع چنانکه در همان تنبیه اشاره فرموده

۱. ملا عبد الله مدرس زنوزی، لمعات الهیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۵۴ هـ. ش، صفحه ۹، سطر ۲۳.

۲. لمعات، ۸/۸.

عبارت از ضرورت عدم است^۱، و این معنی را تنافی ذاتی و انفصال حقیقی لزومی است نسبت بلا ضرورت عدم، خواه این لا ضرورت در ضمن ضرورت وجود که معنی وجوب است تحقق پذیرد، یا در ضمن لا ضرورت طرفین که معنی امکان است تعیین گیرد، پس ظاهر شد که يك انفصال باعتبار لا ضرورت عدم حاصل است و وجود متحقق، و انفصال دیگر باعتبار لا ضرورت عدم حاصل است. از این بیان باندک تأملی ظاهر می شود که انفصال حقیقی و رای این دو انفصال از برای امکان نسبت بوجوب و امتناع متصور نیست. دقت کن که اندک دقیق است.^۲

[۲- لمعة الهية، علت احتیاج ممکن به سبب تنها امکان است]

[۲] قوله «اگر گویند امکان نیز مؤخر است از وجود، زیرا که امکان...»^۳

مخفی نماند که امکان اگر چه کیفیت نسبت وجود است بماهیت، لیکن آن نسبت، تساوی ماهیت و عرائی آنست از وجود، نه اتصاف و خلط آن است بوجود. و چه بسیار فرق است در میانه این دو معنی، چه در صورت دوم آن نسبت متأخر است از وجود، بخلاف صورت اول، پس کیفیت نسبت نیز در صورت دوم متأخر و در صورت اول متقدم است، لیکن این تقدم و تأخر، نه در خارج و واقع است بلکه در تعمل. بیان اینکه افتقار و احتیاج ذاتی ممکناتست عقل و اعتبار آنست لیکن تعمل و اعتباری مطابق نفس الامر نه مخالف آن، از اینجاست که والد علامه «قدس سره» می فرماید که در تحقق معنی امکان ملاحظه مفهوم وجود کافیست.^۴

[۳- ثمرة الهية و نتیجه کلامية]

[۳] قوله «مگر اینکه انفس ماهیات امکانیه...»^۵

لیکن امکان در وجودات بمعنای دیگر است زیرا که هر وجود بضرورت ذاتیه موجود

۱. لمعات، ۸/۸.

۲. ۶/م.

۳. ۱۸/۱۷.

۴. ۱۳/م.

۵. ۹/۲۰.

است.^۱

[۴- تنبیه کلامی]

[۴] قوله «بلکه مستلزم...»^۲

بیان این استلزام بنحو اختصار آنست که بنابراین قول باید در ممکنات مجعولات لا بالذاتی نباشد، خواه ماهیات در مجعول بودن اصل باشند و یا وجودات، و سلسله مجعولات البته بمجعول بالذات منتهی می‌باشد، و الاّ جاعلیت و مجعولیت متصور نخواهد بود، متفطن باش.^۳

۱. ۱۵/م.

۲. ۱۰/۲۲.

۳. ۱۷/م.

[فصل دوم: اثبات عینیت وجود در واجب الوجود]

[۸- لمعة الهیة: اشتراك معنوی وجود]

[۵] قوله «و در صورت دوم بالضرورة...»^۱

امادر صورت علم باختصاص، پس مطلب در نهایت انکشافست، و اما در صورت شك باختصاص پس معلل کرده است والد علامه آنرا در حواشی که جسته جسته بر شوارق نوشته اند باینکه تردد در شیء منفک نمیشود از تردد در آنچه محتمل است اختصاص او به آن شیء، و الا لازم می آید عدم احتمال اختصاص، چنانکه فرموده اند: «لان التردد فی شیء لا ینفک عن التردد فیما احتمل اختصاصه له، و الا یلزم عدم احتمال اختصاصه له كما یظهر بالتأمل». ^۲ و این تعلیل بظاهر علیل است زیرا که با صورت احتمال اختصاص علم ببقاء خاص و تردد در ذی الخاصه جمع می شود مثل آنکه کسی شك کند در اختصاص مشی بحیوان و شبیحی ماشی از دور مشاهده کند و نداند که حیوانست یا غیر حیوان، پس این شخص در این صورت با تردد در حیوانیت عالم بمشی است و اختصاص نیز محتمل است و این معنی کمال و ضوح دارد بدون آنکه بتأملی محتاج باشد پس بهتر آنست که گفته شود در صورت اشتراك

لفظی تردد در خصوصیات مستلزم تردد در وجود است زیرا که مفهوم از وجود در هر ماهیت معنی دیگر است و این معنی کمال و ضوح دارد.^۱

[۹- لمعة الهیة : در زیادتیی وجود بر مفاهیم ماهویه]

[۶] قوله «اصل دعوی بدیهی است و این ادله از جمله منبّهات...»^۲

از ابطال اولویت و سایر لمعات سابقه، امکان بمعنی تساوی که منافی بود با ضرورت ذاتیه هنوز ثابت نشده است، بلی تساوی نسبت که منافست با ضرورت از لیه ثابتست، و مناط و مبنی در استدلال معنی اولست نه دوم، پس کسی را می رسد که بگوید چه ضرر دارد که الویتی در ماهیات نسبت بوجود نباشد. و ماهیات در لا اقتضای محض باشند، لیکن وجود عین آن ماهیات یا جزء آنها بود، چنانکه بنا بر اصالت وجود اقتضائی در حقایق وجودیه نسبت به موجودیت آن حقایق نیست با آنکه وجود در مرتبه ذوات آنهاست پس امکان بمعنی تساوی چنانکه مناط استدلالست موقوف با بطلان مذهب اشعریست. تدبر کن.^۳

[۷] قوله «ثبوت جزء از برای کل باید بین الثبوت باشد...»^۴

این ضرورت ذاتیه مستلزم ضرورت از لیه است، بمعنوت مقدمه خارجی، زیرا که سنخ معانی و مفاهیم متعلق جعل جاعل بالذات واقع نمی شوند و افراد حقیقیه از وجود در نزد اشعری محقق نیست چنانکه ظاهر است، متفطن باش.^۵

[۲- اوهام مفصّلة و انوار مشرقة]

[۸] قوله «ملخص جواب...»^۶

منظور از ملخص، جزء اخیر جواب است که بعد از جمیع منوع اخذ کرده

۱. ۳۸/م.۱

۲. ۱۱/۴۸.۲

۳. ۳۹/م.۳

۴. ۹/۴۹.۴

۵. ۳۹/م.۵

۶. ۱/۵۱.۶

می‌شود و باو جواب تمام می‌شود و اگرچه او خود نیز مشتمل بر منعی بود و ترتیب ممنوع در این جواب باین نهج است که گفته می‌شود اولاً قیامی در میانه ماهیت و وجود در صورت زیادی وجود مسلم نیست بر فرض تسلیم قیام خارجی ممنوع است و قدر مسلم قیام عقلی است و در این صورت شق اول از شقین اخذ کرده می‌شود یعنی گفته می‌شود که وجود ثانی غیر وجود اول است و لزوم تسلسل مستحیل ممنوع است.^۱

[۱۰- لمعة الهیة: در اصالت وجود]

[۱- تفریع ربوبی]

[۹] قوله «این معنی عام و افراد صافیه زایدند...»^۲

زیادتی وجود عام بحسب خارج بظاهر با اعتباریت آن به آن معنی که والد علامه «قدس سره» بیان فرموده اند منافی است، لکن منظور از زیاد بودن وجود، اتصاف بحسب خارج است و اتصاف مستلزم خارجیت صفت نیست، چنانکه در معقولات ثانیه که در فن کلی استعمال می‌شود باین نهج است و چون این قسم از زیادتی نیز مستلزم تقرر ماهیت است بحسب خارج قبل از وجود زیرا که منشأ انتزاع شیء در هر ظرف البته مقدم بر آن شیء است لهذا محققین نفی این قسم از زیادتی نیز نموده اند و وجود را بحسب عقل بر ماهیت زاید دانسته اند متفطن باش.^۳

[۲- تحقیق عرشی و تحقیق ملکوتی]

[۱۰] قوله «بر متأمل متفطن مخفی و مستور نیست»^۴

زیرا که در این صورت هیچیک از دو فرقه نافی کلام دیگر نیست.^۵

۱. ۴۱/م.۱

۲. ۴/۵۳.۲

۳. ۴۲/م.۳

۴. ۵/۵۵.۴

۵. ۴۴/م.۵

[۵- نقل برهان لزیادة بیان]

[۱۱] قوله «عرض عام داخل در فصل باشد...»^۱

اگر بگویی که: بطلان دخول عرض عام در امثله مذکوره مسلم نیست، زیرا که چون کشف حقایق ماهیات عینیّه نفس الامریه بنهجی که آن حقایق باعیانها در مدارك عقلیه حاصل شوند، در نهایت اشکال بلکه متعذر و محال است، پس تحصیل اجناس و فصول آن ماهیات و ذکر آنها در معرفات و حدود ممکن نیست، از اینجا است که قدمای اهل میزان آن معانی و عرضیات را که از حاق ذوات اعیان منتزعند اگر خواص باشند بفصل، و اگر نباشند بجنس نامیده‌اند، و آن معانی و عرضیات که در مرتبه ثانیه و لو فی معنی دیگر منتزع شوند، اگر خواص باشند بخاصه و اگر نباشند بعرض عام نامیده‌اند، و باین جهت فصل در نزد ایشان دو قسم است: یکی فصل منطقی و یکی فصل حقیقی جهت ذاتش بعینها جهت امتیاز نباشد زیرا که فصل منطقی عنوان فصل حقیقی و حکایت او است و مطابقة حکایت از آنجهت که حکایت است با ذو حکایت لازم است، پس اگر فصل منطقی مشتمل باشد بر امر مشترك عرضی، لازم است که فصل حقیقی مشتمل باشد بر امر مشترك ذاتی، زیرا که اعراض عامه از اجناس و مابه الاشتراك ذاتی منتزعند، متفطن باش.^۲

[۱۲] قوله «و لازم محال است...»^۳

مخفی نماند که ممکن است بیان شق اول در این استدلال بنهجی که سالم از بعض ایرادات که متوجه این استدلال است نیز باشد زیرا که فصل از آنجهت که فصل است در او امتیاز معتبر است باین معنی که هر چه بحسب فرض فصل بود جهت ذاتش باید بعینه جهت امتیاز باشد و الا آن مفروض بتمامه فصل نخواهد بود متدبر باش که با کمال وضوح نهایت غموض دارد.^۴

[۱۳] قوله «هم داخل و هم خارج نمی تواند شد...»^۵

۱. ۱۰/۶۱.

۲. ۴۹/م.

۳. ۱۱/۶۱.

۴. ۴۹/م.

۵. ۱/۶۲.

و همچنین لازم آید که آنچه فصل است بحسب فرض فصل نباشد زیرا که ذاتیات منتزعات بالذات و عرضیات منتزعات بالعرضند و معنی مرکب از منتزع بالذات و منتزع بالعرض منتزع بالذات نیست پس اگر فصلی مرکب از عرض عام باشد یا باید آن فصل فصل نباشد و یا عرض عام بالذات منتزع و جنس باشد و هر یک از این دو خلاف فرض است.^۱

[۱۴] قوله «و هر گاه ذات مخصوصه...»^۲

و احتمال آنکه ذات مخصوصه و رای ذات موضوع باشد منافی است با وضع حمل چنانکه مخفی نیست و از این جهت او را ذکر نموده اند.^۳

[۱۵] قوله «بر تقدیر موجودیت وجود نیز...»^۴

بر این تقدیر هم در موجودیت ماهیت کلام است زیرا که اتصاف مطلقاً مستلزم تقدم موصوفست در ظرف اتصاف، خواه قیام صفت قیام انضمامی باشد یا انتزاعی، پس کلمه «نیز» در کلام والد علامه بملاحظه آنکه مقام جدلی است ذکر شده است، متدبر باش.^۵

[۶- تمثیل فیه توضیح]

[۱۶] قوله «بطلان هر دو به تفصیل تمام ذکر یافت.»^۶

علاوه بر این از جمله بدیهیات است که ما بالعرض باید بما بالذات منتهی گردد و الا ما بالعرض متحقق نخواهد بود.^۷

[۱۱- شك و تحصيل]

[۱۷] قوله «و مراد از اینکه وجود بنفس خود...»^۸

۱. ۴۹ / م.

۲. ۱ / ۶۲.

۳. ۴۹ / م.

۴. ۹ / ۶۳.

۵. ۵۱ / م.

۶. ۸ / ۶۴.

۷. ۵۱ / م. این تعلیقه در لمعات مطبوع از قلم افتاده است.

۸. ۱۰ / ۶۶.

حاصل سؤال آنست که: اگر وجود بنفس خود موجود باشد در تحقق و وجود بغیر خود محتاج نخواهد بود، پس هر وجود واجب الوجود بذاته خواهد بود زیرا که معنی واجب الوجود موجود بذاته متحقق بنفسه است. و حاصل جواب آنست که معنی متحقق بنفسه اعم مطلق است از معنی واجب الوجود بنفسه و عام مستلزم خاص نیست. بیانش آنست که معنی دوم آنست که وجود در تحقق و صاحب حقیقت بودن محتاج نیست بوجود دیگر که قائم باشد باو، بلکه موجودیت و تحقق او بنفس ذات اوست، نه با مرزاید بر ذات او، پس در موجودیت محتاج نیست بقابلی و مقبولی بلکه قابل و مقبول و وجود و انوجاد در موجودیت وجود شی واحد است و از این معنی لازم نمی آید که در موجودیت و تحقق نفس خود بفاعل نیز محتاج نباشد بلکه این معنی اعم است از اینکه او از جانب نفس خود موجود باشد، چنانکه در وجودات ممکنات چنین است، خلاصه کلام معنی موجودیت وجود بنفسه آنست که وجود بنفس ذات خود مصداق مفهوم موجود باشد بدون احتیاج بانضمام امری یا حیثیتی باو، و این معنی اقتضا نمی کند که مستحق باشد حمل مفهوم موجود را بر ذات خود با قطع نظر از جعل جاعل، بلکه اعم است از اینکه صادق باشد بر او مفهوم موجود با قطع نظر از جمیع حیثیات تعلیلیه و تقییدیه، و از اینکه صادق باشد بر او آن مفهوم با قطع نظر از حیثیات تقییدیه انضمامیه و اعتباریه پس آن قضیه که در موجودیت وجود منعقد می شود ذاتیه از لیه یا ضروریه ذاتیه فقط خواهد بود، بخلاف غیر وجود زیرا که قضیه منعقد در موجودیت او از ضرورت مطلقاً خالیست چه در موجودیت بفاعل و قابل هر دو محتاجست، متأمل باش.^۱

[فصل چهارم: کنه ذات حق برای غیر حق بوجه من الوجوه مدرک نیست]

[۲- لمعة الهیه: علم بوجه و علم بکنه]

[۱- دقیقه فلسفیه]

[۱۸] قوله «وجه انسانند، و علم به ضاحك و كاتب...»^۱

زیرا که منظور از نظر بالذات در وجوه و آلات و حکایات حال ذوالوجه و ذوالآلة و محکی عنه است پس مفهوم ضاحك از آن جهت که وجه انسان و حکایت اوست بمعلومیة موصوف نمی تواند شد چه جای آنکه به معلومیت بالکنه متصف شود، فاحسن التدبیر.^۲

[۱۹] قوله «وانیت خارجیه معلول خود...»^۳

و از اینجاست نیز که حکمای الهیین قدس اسرارهم حدود را منقسم بدو قسم نموده اند یکی حدود وجودات و دیگری حدود ماهیات و تمام حقیقت وجود مجعول بالذات را نسبت بتمام حقیقت وجود جاعل بالذات حد ناقص و تمام حقیقت وجود جاعل

بالذات را نسبت بتمام حقیقت وجود مجعول بالذات حد تام دانسته‌اند و لهذا از اعظام حکمای الهیین و اکابر عرفای موحدین موروث است که «کل فاعل فعله مثل طبیعته، قل کل يعمل علی شاکلته»^۱، کل شی منها بشی محیط و المحيط بما احاط منها هو الله الاحد الصمد» تدبر کن که در عین کمال وضوح نهایت غموض دارد، التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره.^۲

[۲۰] قوله «وعلم بوجه در علم حضوری...»^۳

یعنی این مطلب شریف و مقصد لطیف مصحح جزء اول این کلمه موروثه است و مصحح جزء ثانی او قاعده دیگر و ضابطه آخری است چنانکه در مستقبل کلام متن مذکور است، فارجع الیه.^۴

[۲- لطیفه عرشیة و کلمة ملکوتیة]

[۲۱] قوله «زیرا که آن حقائق...»^۵

زیرا که برهان بنحو عموم دال است بر نفی اقسام مذکوره تخالف و نفی تخالف جنسی و فصلی دلالت کند بنحو عموم بر نفی تخالف مادی و صوری و مقداری زیرا که هر ماده عین جنس و هر صورت عین فصل و هر مقدار مرکب از جنس و فصل است از اینجا است که از اساطین حکماء الهیین موروث است که «کل مرکب خارجی فهو مرکب عقلی و لا عکس» پس تمام جهت ذوات جمله وجود است بعینه تمام جهت اشتراک و مناسبت است و حال آنکه از بیناتست که تخالف و تباین و تکرر و تغایر در کلیه وجودات متحقق است پس باید نظر بمقتضای این برهان تمام حیثیت ذوات وجودات بعینه تمام حیثیت تخالف و تکرر و تباین و تغایر باشد فتلطف الذهن و جرده عن الغشاوات الوهمیة.^۶

۱. الاسراء / ۸۴.

۲. م. ۶۹.

۳. ۵/۸۴.

۴. م. ۶۹.

۵. ۱۳/۸۷.

۶. م. ۷۴.

[فصل ششم: توحید واجب الوجود]

[۳- لمعة الهية: حقیقت واجب الوجود، واجب الوجود من جميع الجهات است]

[۲۲] قوله «نسبت به آنها در واقع و نفس الامر است...»^۱

زیرا فعلیت از آنجهت که فعلیت است از فعلیت دیگر آبی است، متفطن باش.^۲

[۲۳] قوله «همه جهات قوه و استعداد به آن بر می گردند...»^۳

فعلیت استعداد نسبت بهیولی با جنسیت جوهر منافی است، چه قوه از مقوله اضافه است، و تقوم جوهر بعرض جایز نیست. علاوه بر این استعداد هر چیز با آن چیز، در وجود جمع نمیشود، پس هیولی در ضمن هیچ صورت بحقیقت خود باقی نباشد، لهذا تحدید مذکور را بغیر نسب داده اند، و خود هیولی را حامل قوه و استعداد دانسته اند. متفطن باش.^۴

۱. ۷/۱۲۵.

۲. ۱۲۴/م.

۳. ۱۲/۱۲۵.

۴. ۱۲۴/م.

[فصل دوازدهم: در اثبات علم واجب الوجود]

[مقصد دوم: در بیان علم واجب به معالیل خارج از ذات]

[۱- لطیفه عرشیه]

[۲۴] قوله «نه به علت معینه متفطن باش...»^۱

زیرا که در آن لمعات محقق گردید که علم بمجرد مطلق امکان یا امکان مطلق مستلزم علم با احتیاج است، و از بیناتست که امکان مطلق یا مطلق امکان را دلالت بر احتیاج بعلت مخصوصه نمی باشد، ولی بر متفطن مخفی نیست که این معنی در امکان وجودات جاری نیست زیرا که امکان در وجودات عین آن وجودات است پس بخصوصیت آن وجودات متخصص و بتکثر آنها متکثر می باشد، و از این جهت والد علامه «قدس سره» بهمین قدر اکتفا نموده اند و برهانی بمشرب دیگر بر این دعوا اقامه فرموده اند فاحسن التفطن.^۲

[۲۵] قوله «این نحواز تشخیص و این قسم از تحصیل را...»^۳

۱. ۲۴/۳۰۵.۱

۲. ۳۶۱/م.۲

۳. ۱۹/۳۰۶.۳

یعنی اگر طبیعتی از طبایع نوعیه اقتضا کند تشخصی مخصوص را لازم آید که تساوی نسبت به جمیع طبایع نوعیه باطل شود و هر يك منحصر بفردی کردند زیرا که جمع طبایع نوعیه از آن جهت که طبایع نوعیه اند در جهت معنویه و مفهومیه مشترکند پس اگر بعضی از آن طبایع اقتضا کند تشخیص را و بعضی دیگر اقتضا نکند ترجیح بلامرجح لازم آید و همچنین است حال در وجودات مجعولات بالذات زیرا که نفس ذوات آن و هم وجودات از خصوصیات ذوات علل آنها باشد و بخصوص اقتضای آن علل حاصلند پس اقتضای هر يك از آن وجودات علتی بعینه را راجع می شود و به اقتضای آن علت خصوصیه معلولی معین را، فاحسن التفتن.^۱

[۲- نکته میزانیة]

[۲۶] قوله «بدلیل و امارت مسمی مینمایند».^۲

مخفی نماناد که حضور تمام حقیقت عینیه و هویت خارجیه مجعول بالذات و مفاض بالذات از برای مدرک بحضور اشراقی بعینه حضور جاعل بالذات و مفیض بالذات است از برای او بنحو نقصان نه بنحو تمام، خواه آن مدرک خود مجعول بالذات باشد یا غیر او، زیرا که در لمعات سابقه محقق گردید که جاعلیت و مجعولیت در انفس ماهیات بنهجی که آن ماهیات بعلم بسیط تصویری چنانچه معتبر در مطلب بای حقیقیه است معلومند متصور نمی تواند شد، بلکه جاعلیت بالذات و مجعولیت بالذات در حقایق وجودات عینیه و ذوات انیات خارجیه ثابت است.

و نیز محقق گردید که جمله حقایق وجودیه علاوه بر اشتراك در معنی عام وجود در جهت خارجیه و عینیه و حیثیت طاردیت عدم در مرتبه ذوات خود مشترکند، پس تمام جهت ذوات بسیطه و وجودات بعینه تمام جهت اشتراك و مناسبت است با آنکه در تمام مرتبه ذوات آنها تمام معاندت و مباینیت ثابت است، از اینجا است که می گویند ما به الاشتراك در حقایق وجودیه بعینه مابه الامتیاز است، و حقیقت وجود بتشکیك خاصی

مشكك است پس در میان جاعل بالذات و مجعول بالذات و مفیض بالذات با کمال مبیانت و معاندت بحیثیتی که یکی غنی محض بلکه غنای محض است و دیگری فقیر محض بلکه فقر محض است، کمال مناسبت باید ثابت و محقق باشد، والا لازم آید که ایات متباینه و هویات متغایره از آن جهت که متباینات و متغایرانند مصداق و معبر عنه معنی واحد و عنوان فارد شوند و حیثیت ذوات جمله حقایق وجودیه عین حیثیت خارجیّه و طارذیه عدم نباشد، این است تفسیر کلام معجز نظام «قل کل يعمل علی شاکلته»^۱ که در صحیفه الهیه وارد است و معنی کلمه ملکوتیه «کل فاعل ففعله مثل طبیعته» که از اساطین حکماء الهیین موروث است و باین لطیفه الهیه نیز ناظر است کلمه عرشیه ای که از اصحاب کشف و یقین مشهور است که چون حضرت حق تبارک و تعالی از جمیع جهات بسیط و از جمله حیثیات واحد است چنانکه هویت منزّه و حقیقت مقدسه اش وحدت صرفه و صرف وحدت است در جمله مجالی و مرائی اعیان ثابته و کلیه قوایل ماهیات امکانیه بجلوه واحده متجلی و بظهور واحد ظاهر است. چنانچه در صحیفه الهیه وارد است «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر»^۲ ای کلمه واحده، و از اینجا است نیز که می گویند تمام حقیقت مجعول بالذات نسبت بتمام حقیقت جاعل بالذات، حد ناقص، و تمام حقیقت جاعل بالذات نسبت بتمام حقیقت مجعول بالذات حد تام است، و متفرع میسازند بر این قاعده عرشیه - کل مالا حدله فلا برهان علیه را - «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»^۳ فاحسن التدبر.^۴

[۲۷] قوله «بلکه بمعرج ذات اقدسش قیام اشیاء...»^۵

زیرا که حق تبارک و تعالی بنظر تحقیقی بیک اضافه اشراقیه مقیم جمله اشیاء است چنانکه اشیاء نیز بیک اضافه بآن حقیقت مقدسه قائمند، اگر چه آن اضافه را مراتب متفاوت و

۱. الاسراء/ ۸۴.

۲. القمر/ ۵۰.

۳. فصلت/ ۵۳.

۴. م/ ۳۶۵.

۵. ۷/۳۱۰.

درجات متکثره است، و باین نظر کثرتست، والد علامه علم واجب الوجود بالذات را بذات خود مستلزم علم بحقیقت عقل اول فرمودند، متدبّر باش.^۱

[۲۸] قوله «متفطن باش که خالی از دقت و غموض نیست.»^۲

می تواند که تفطن بوجهی دیگر از برهان اشاره باشد که مسلکش دقیق تر است از آنچه که ذکر شده است و استفاد می شود از جزء آخر آیه کریمه^۳، فاحسن التفطن.^۴

۱. م. ۳۶۷/۱.

۲. ۱۴/۳۱۰.

۳. سیأ/۳.

۴. م. ۳۶۷/۴.

الصف الرابع:

تعليقات مختصرة اخرى



تعليقة على حاشية الآقا جمال الدين الخوانساري
على حواشي المحقق الخفري على شرح التجريد للقوشجي

قال المصنف طاب ثراه: «وجود العالم بعد عدمه...»^١
قال الفاضل المعاصر سلمه الله في الحواشي الخفريه: يعنى به البعدية الزمانية...^٢
... انت خبير بان سبق عدم على الزمان على ما افاده لا يرجع الا الى كون الزمان متناهياً من غير ان يكون
سبق عدم حقيقة بل بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالقدم بالحقيقة...
... اما التنظير الذى ذكره من قولهم «لا خلا ولا ملا فوق المحدود» فهو قول على سبيل التوسع...
... واذ قد بلغ الكلام الى هذا المقام فلا بأس ان نذكر طريقة السيد المحقق الداماد قدس سره في حدوث
العالم^٣، فان ما ذكره هذا الفاضل مما استخرج منه فنقول، أنه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه إنما هو الحدوث
الدهرى لا الذاتى ولا الزمانى، وخلاصة ما قاله في الحقيقة: ان مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض لامسبوقية
بالذات بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية ولا سيالّة ولا متقدّرة ولا متكمّمة والفرق بينه وبين الحدوث
الزمانى ان الحدوث الزمانى هو الوجود بعدالعدم المتقدّر السيالّ الواقع فى الزمان القبل قبلية زمانية متكمّمة وفى
هذا الحدوث ليس العدم متقدّراً متكمّماً أصلاً بل ان هو الا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض والليس
السادج، ولما كان وعاء الامور الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق التقدّر واللاتقدّر هو الدهر لا
الزمان لانه وعاء الامور المتغيرّة السيالّة، ولا السرمد لانه وعاء بحت الوجود الثابت الحق المتقدّس عن عروض
التغير مطلقاً والمتعالى من سبق العدم على الاطلاق، فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح احق الاسماء و
اجدرها به الحدوث الدهرى، ونحن نقول: انه اذا اتصف العدم فى نفس الامر بأنه سابق على الوجود سبقاً غير ذاتى

١. شرح تجريد الاعتقاد للقوشجى، المقصد الثانى، الفصل الثالث، المسئلة السادسة.

٢. حواشى المحقق الخفرى على شرح التجريد، مخطوط.

٣. السيد الداماد، القيسات، القيس الثالث، ص ٨٧ و ٨٨.

كما يظهر من بعض كلماته فيكون البتة محتاجاً الى وعاء وظرف يكون فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدير والتكمم وغيره وكونه سابقاً عليه بدون ذلك مما لا تقدر على امر تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا* وان لم يقل بسابقيته بحسب الحقيقة كما يشير اليه بعض كلماته حيث ذكر ان في السبق الذاتي والزمانى ليس الوجود مسبوقاً بالعدم المقابل له، اذ سلب الوجود وفي مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا تقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلية بل بجامعه، وكذا العدم السابق على الوجود سبقاً زمانياً لا يقابل ذلك الوجود لا اختلاف الزمان بل مقابل العدم في ذلك الوقت الذى كان فيه الوجود بخلاف الحدوث اى الدهرى اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام اصلاً فلا يكون حدّ العدم السابق في الدهر متميّزاً في التوهم عن حدّ الوجود الحادث من بعد بل انه يبطل عقد السلب الدهرى ويقع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهرى، فلانفهم حينئذ معنى للحدوث و المسبوقية بالعدم اصلاً بل ليس القدم الازلي، وبالجملة ما افاده مما لا يحصل فهمى ولا يحيط به وهمى ولكن قد نقلناه لعله يهتدى به احد من المحصلين والله الموفق وهو المعين.^١

* قال السيد [الداماد] قدس سره في موضع آخر: «وجود المجعولات قاطبة على تقدير استيعاب الحدوث الدهرى اياها في وعاء الثابت الذى هو الدهر بدلاً عن العدم الصريح واقعاً في حيزه لا في حدّ متأخر متميّز من حدّه فلا يتمايز في الدهر حدّ الافاضة فلا يتصور هناك تباين وتلاحق بحسب حدين في الدهر.»^٢ انتهى. وهذا صريح بعدم السابقة والمسبوقية على مذاق المحشى، فتدبر. [١١٠]

١. الآقا جمال الدين الخوانسارى، حاشية على الحواشى الخفية على شرح التجريد، مخطوط.

٢. السيد الداماد، القيسات.

تعليقة على حاشية رسالة سرّ القدر

بسم الله الرحمن الرحيم

سأل بعض الناس الشيخ الرئيس إِبَاعِلَى بن سينا عن معنى قول الصوفية (من عرف سرَّ القدر فقد الحد) فقال في جوابه: ان هذه المسئلة فيها ادنى غموضة وهي من المسائل التي لا تدون الآمر موزة ولا تعلم الآمكنونة لما في اظهرها من افساد العامة، والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال «القدر سر الله ولا تظهره سر الله»^١، وماروى ان رجلا سأل امير المؤمنين عليا عليه السلام فقال: القدر بحر عميق فلا تلجه، ثم سأله، فقال: انه طريق وعر فلا تسلكه، ثم سأله، فقال: انه صعود عسر فلا تتكلفه.^٢

واعلم ان سرَّ القدر مبنى على مقدمات منها نظام العالم ومنها حديث الثواب والعقاب ومنها اثبات المعاد للنفوس.

فالمقدمة الاولى هي ان تعلم ان العالم بجملته واجزائه العلوية والسفلية ليس فيه ما يخرج عن ان يكون الله سبب وجوده وحدثه وعن ان يكون الله عالما به ومدير آله ومريداً لكونه بل كله بتدبيره وتقديره وعلمه و ارادته، هذا على الجملة والظاهر وان كنا نريد بهذه الاوصاف ما يصح في وصفه دون ما يعرفه المتكلمون ويمكن ايراد الادلة والبراهين على ذلك فلولا ان هذا العالم مركب عن ما تحدث فيه الخيرات والشورور ويحصل من اهله الصلاح والفساد جميعاً لما تم للعالم نظام اذ لو كان العالم لا يجري فيه الا الصلاح المحض لم يكن هذا العالم عالماً بل كان عالماً آخر ولكان يجب ان يكون العالم مركباً على هذا الوجه والنظام فانه يجري فيه الصلاح والفساد جميعاً.

١. الفيض الكاشاني، علم اليقين، المقصد الأول، الباب السابع، الفصل الحادى عشر، ج ١ ص ١٨٧، وفي الجامع الصغير ج

٢ ص ٨٨ بعبارة فلا تفشوا سر الله.

٢. الصدوق، التوحيد، الباب ٦٠، الحديث ٣، ص ٣٦٥: راجع نهج البلاغة، الحكمة ٢٨٧.

و المقدمة الثانية ان القدماء عندهم ان الثواب حصول لذة للنفس بقدر ما حصل لها من الكمال و ان العقاب حصول ألم للنفس بقدر ما يحصل لها من النقص فكان بقاء النفس في النقص هو البعد عن الله وهو اللعنة والعقوبة والسخط والغضب فيحصل لها ألم بذلك النقص و كمالها هو المراد بالرضى عنها والزلفى والقرب والولاية، فهذا معنى الثواب والعقاب عندهم لا غير .

و المقدمة الثالثة هي ان المعاد انما هو عود النفوس البشرية الى عالمها و لهذا قال الله تعالى (يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية)^١ وهذه جمل تحتاج الى اقامة البراهين عليها .
فاذا تقررت هذه المقدمات قلنا ان الذى يقع فى هذا العالم من الشرور فى الظاهر فعلى اصل الحكم ليس بمقصود من العالم و انما الخيرات هي المقصودة والشرور اعدام .

و عند افلاطون ان الجميع مقصود و مراد و ان ماورد به الامر و النهى فى العالم من افعال المكلفين فانما هو ترغيب لمن كان فى المعلوم انه يحصل فى المأمور و النهى تنفير لمن كان فى المعلوم انه ينتهى عن المنهى فكان الامر سببا لوقوع الفعل ممن كان معلوما وقوع الفعل منه و النهى سببا لانزجار من يرتدع عن القبيح، لذلك و لولا الامر لكان لا يرغب ذلك الفاعل و لولا النهى لكان لا ينزجر هذا فكان يتوهم ان مائة جزء من الفساد كان يمكن وقوعها لولا النهى و اذا دخل النهى وقع خمسون جزءا من الفساد و لو لم يكن نهى وقع مائة جزء و كذلك حكم الامر لو لم يكن امر لكان لا يقع شىء من الصلاح فاذا ورد الامر حصل خمسون جزءا من الصلاح .

فاما المدح و الذم فانما ذلك لامرين احدهما حث فاعل على الخير على معاودة مثله الذى هو المراد منه وقوعه و الذم زجر من حصل منه الفعل عن معاودة مثله و لمن يحصل منه ذلك ان يحجم عن فعل ما لم يرد منه وقوعه مما فى وسعه ان يفعله و لا يجوز ان يكون الثواب و العقاب على ما يظنه المتكلمون* من اجزاء الزانى مثلا بوضع الانكالا و الاغلال و احراقه بالنار مرة بعد اخرى و ارسال الحيات و العقارب عليه فان ذلك فعل من يريد التشفى من عدوه بضرر او ألم يلحقه بتعديده عليه و ذلك محال فى صفة الله تعالى او قصد من يريد ان يرتدع عن المتمثل به عن مثل فعله او ينزجر عن معاودة مثله و لا يتوهم ان بعد القيامة تكوين تكليف و امر و نهى على احد حتى ينزجر او يرتدع لاجل ما شاهده من الثواب و العقاب على ما توهموه .

و اما الحدود المشروعة فى مرتكبي المعاصي فانها تجرى مجرى النهى فى انه ردع لمن ينتهى عن المعصية مما لولا له لتوهم وقوعه منه و قد تكون منفعة الحدود فى منعه عن فساد آخر و لان الناس ينبغي ان يكونوا مقيدين باحد قيدين اما بقيد الشرع و اما بقيد العقل ليتم نظام العالم الا ترى ان المحلول من القيدين جميعا لا يطاق حمل ما يرتكبه من الفساد و يختل نظام احوال العالم بسبب المنحل عن القيدين و الله اعلم و احكم.^٢

١ . سورة الفجر / ٢٧-٣٠ .

٢ . ابن سينا، رسالة سر القدر .

* «على صاحب هذا الاعتقاد ما عليه، لمافيه من المخالفة الظاهرة لما علم من الشريعة المقدسة ضرورة.»* [عل]¹

* «يشبه ان هذا المحشى كان عامياً في امثال هذه المسائل ولم يحقق مذهب جمهور المتكلمين في هذه المسئلة او هو منهم، اذا الشيخ لم ينفي الثواب والعقاب مطلقاً بل نفى ما ظنه المتكلمون في هذا الباب، من انه تعالى فاعل في امثال ما ذكر وغيرها بالقصد، اى بارادة متجددة، وان ترتب العقاب والثواب لعادة الله تعالى كسائر افعاله تعالى على ظنهم.

و مقصود الشيخ ان الثواب والعقاب اما مسبب عن الافعال او هما نفس الاعمال كما في الكلام الالهى: «بما كسبت ايديهم»²، «هذا ما كنزتم لانفسكم»³ وغيرها من آيات. و الشيخ صرح في كتبه⁴ بان المعاد الجسماني والاحوال التي يلزمه كلها حق، لانه قد اخبر عنها المخبر الصادق (ع) وقوله (ع) برهان على ذلك وان لم يكن لنا برهان عقلى عليه.

و لم ينظر ايضاً هذا المحشى الى قول الشيخ في هذه الرسالة ايضاً بعد اسطر: «ولان الناس ينبغي ان يكونوا مقيدين باحد القيدين اما بقيد الشرع او بقيد العقل.»⁵ وقدم قيد الشرع على قيد العقل. ولو كان عنده جائزاً رد الشرع بالعقل كما زعمه المحشى لم يكن اعتماد الآ على العقل، وهذا خلاف هذا الكلام صريحاً.

و الاقدام على امثال هذه الكلمات بالنسبة الى مثل الشيخ من اكابر علماء المذهب بل على المسلم المؤمن من دون حمل كلامه على محمل صحيح لا يخلو من شح في الشرع غز الله للشيخ ولهذا المحشى ايضاً ان كان من اصحابنا رضوان الله عليهم.» [على المدرس عفى عنه]

١. حاشية اعتراضية على الشيخ الرئيس، و تمام البحث حول اعراضه.

٢. «فبما كسبت ايديكم» الشورى / ٣٠؛ «بما كسبت ايدي الناس» الروم / ٤١.

٣. التوبة / ٣٥.

٤. راجع الالهيات من الشفاء، المقالة التاسعة، الفصل السابع، (القاهرة ١٣٨٠ هـ.ق) ص ٤٢٣.

الالهيات من النجاة، المقالة الثالثة، الفصل السابع والثلاثون في معاد الانفس الانسانية، (طهران، ١٣٦٤ هـ.ش) ص ٦٨٢.

٥. رسائل الشيخ الرئيس، ج ١ ص ٢٤٠.

نمایه‌ها

- ۱- فهرست منابع
- ۲- فهرست آیات
- ۳- فهرست روایات
- ۴- فهرست اشعار
- ۵- فهرست اعلام
- ۶- فهرست کتب
- ۷- فهرست تفصیلی مطالب

فهرست منابع

- قرآن کریم
سیدجلال الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، جلد سوم، سلسله انتشارات انجمن فلسفه، مشهد، ۱۳۵۵ ه.ش.
عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم.
ابن حمزه طوسی الثاقب فی المناقب.
ابن اثیر (مبارک بن محمد)، النهاية فی غریب الحديث، ۵ جلد، قم.
ابوعلی حسین بن عبد الله بن سینا، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
_____، التنبیهاة والاشارات، تصحیح محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ه.ش.
_____، دانشنامه علایی، (منطق، الهیات و طبیعیات) تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوة، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۳۱ ه.ش.
_____، رسالة سر القدر، رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ ه.ق.
_____، الشفاء، المنطق، المقولات، تصحیح قنواتی، الخضیری، الاهواني وزائد، القاهرة، ۱۳۷۸ ه.ق.
_____، الشفاء، المنطق، البرهان، تصحیح ابو العلاء عفیفی، القاهرة، ۱۳۷۵ ه.ق.
_____، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، تصحیح سعید زائد، القاهرة، ۱۳۷۵ ه.ق.
_____، الشفاء، الالهيات، تصحیح قنواتی و سعید زائد، القاهرة، ۱۳۸۰ ه.ق.

- _____ رسالة، العرشية، رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۰۰ هـ.ق.
- _____ النجاة، تصحيح محمد تقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴ هـ.ش.
- ابن شهر آشوب، المناقب، ۴ جلد، قم.
- احمد بن محمد بن عبدربه الاندلسی، العقد الفريد، تصحيح عبدالمجيد الترحيني، ۴ جلد، بيروت، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- محيي الدين بن عربي، التجليات الالهية، تصحيح عثمان اسماعيل يحيى، مركز نشر دانشگاهي، تهران، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- _____ الفتوحات المكية، تصحيح عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة لكتاب، القاهرة، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- _____ فصوص الحکم، تصحيح ابو العلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن كمونه، الكاشف، نسخة خطی شماره ۲۴۸، كتابخانه مركزی دانشگاه تهران.
- ملا احمد بن ابراهيم اردكاني شیرازی، نور البصائر فی حل مشكلات المشاعر (حاشية المشاعر)، چاپ سنگی مشاعر (تهران، ۱۳۱۵ هـ.ق) به ضمیمه ترجمه فارسی غلامحسین آهني، انتشارات مولی، تهران.
- احمد بن محمد بن حنبل، مسند احمد، ۶ جلد، القاهرة، ۱۳۱۳ هـ.ق.
- اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء و خلاص الوفاء، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ملا اسماعيل اصفهانی، تعلیقات علی شولوق الالهام، چاپ سنگی، اصفهان، [بی تا].
- ابو الحسن علی الاشعري، مقالات الاسلاميين، تصحيح محمد محيی الدين عبد الحميد، القاهرة، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- افلوطين، اثولوجيا (افلوطين عند العرب)، تصحيح عبدالرحمن بدوي، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- محسن امين جبل عاملی، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين، بيروت، ۱۴۰۳ هـ.ق. (۱۰ جلد)
- عضد الدين ايجي، المواقف فی علم الکلام، بيروت، [بی تا].
- شيخ يوسف بحراني، لؤلؤة البحرين فی الاجازة لقرتني العين، تصحيح سيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت (ع) قم، [بی تا].
- بهمينار بن مرزبان، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۹ هـ.ش.
- سعد الدين مسعود بن عمر تفتازاني، شرح تلخيص المفتاح (المطوّل)، و بهاشه حاشية السيد مير شريف، مكتبة الداوري، قم، [بی تا].
- _____ شرح المقاصد، تصحيح عبدالرحمن عميره، بيروت، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- ميرزا محمد تنكابني، قصص العلماء، تهران، علمية اسلاميه، [بی تا].
- عبدالقاهر جرجاني، دلائل الاعجاز، تصحيح سيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، چاپ دوم،

[بی تا].

میرسید شریف علی بن محمد جرجانی، شرح المواقف، تصحیح سید محمد بدرالدین نعلسانی، مصر، ۱۳۲۵ هـ. ق. افست ایران: انتشارات الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ هـ. ق.

جمال الدین حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۶ هـ. ق.

اسماعیل بن حماد جوهری، تاج اللغة و صحاح العربية (الصحاح)، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۴ هـ. ق.

حسن چلبی، حاشیه شرح تلخیص المفتاح، مصر [بی تا].

علامه حلی (حسن بن یوسف)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷ هـ. ق.

عبدعلی بن جمعة العروسی الحویزی، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۲ هـ. ق.

شرف الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ هـ. ش.

محقق خفزی، حاشیه شرح التجرید، مخطوط.

جمال الدین محمد خوانساری، حاشیه علی الحواشی الخفزیة علی شرح التجرید، مخطوط.

شرح غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح جلال الدین ارموی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۶ هـ. ش (۷ جلد)

میرزا محمد باقر موسوی خوانساری، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، مؤسسه اسماعیلیان، تهران، ۱۳۹۰ هـ. ق. (۸ جلد)

سید صدر الدین دشتکی شیرازی، حاشیه شرح التجرید، مخطوط.

جلال الدین دوانی، حاشیه شرح التجرید، مخطوط.

علی اکبر دهخدا، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، ویرایش دوم، تهران، ۱۳۷۳ هـ. ش.

فخر الدین رازی، المباحث المشرقیة، کتابخانه اسدی، تهران، ۱۹۶۶ م (۲ جلد).

قطب الدین راوندی، الخرائج و الجرائع، قم، ۱۴۰۷ هـ. ق.

سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ هـ. ق.

جار الله محمود بن عمر زرخشری، تفسیر الکشاف، نشر ادب حوزه، قم، [بی تا]، (۴ جلد).

ملا عبد الله مدرس زنوزی، حاشیه شورق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ هـ. ق. (طبع حاج رضا تاجر کتابفروش).

_____، لمعات الهیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ هـ. ش.

_____، ملاهادی سبزواری، حاشیه الاسفار، کتابفروش مصطفوی، قم، ۱۳۷۸ هـ. ق. (۹ جلد)

_____، شرح دعاء الصباح، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ هـ. ش.

_____، شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کرین، جلد اول: المشارع والمطارحات، التلویحات؛ جلد دوم: حکمة الاشراق؛ انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ هـ. ش.

_____، جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، دار الکتب العلمیة، بیروت [بی تا] (دومجلد).

_____، عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، تصحیح محمدبن فتح الله بدران، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۴ هـ. ش.

_____، صدر المتألهین شیرازی، الاسفار الاربعة، کتابفروشی مصطفوی، قم، ۱۳۸۷ هـ. ق. (۹ جلد).

_____، تعلیقات الهیات الشفاء، چاپ سنگی، انتشارات بیدار، قم.

_____، تعلیقات شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی.

_____، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶ هـ. ش.

_____، رساله حدوث العالم، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۶ هـ. ش.

_____، شرح الهدایة الاثریة، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ هـ. ق.

_____، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ هـ. ش.

_____، العرشية، تصحیح غلامحسین آهني، اصفهان، ۱۳۴۱ هـ. ش.

_____، المبدء والمعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴ هـ. ش.

_____، المشاعر، تصحیح هنری کرین، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳ هـ. ش.

_____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ هـ. ش.

_____، شیخ صدوق، کتاب التوحید، تصحیح علی اکبر غفاری، مکتبة الصدوق، تهران، ۱۳۹۸ هـ. ق.

_____، علل الشرايع، تقدیم سید محمد صادق بحر العلوم، منشورات الحیدریة، نجف، ۱۳۸۵ هـ. ق.

_____، عیون اخبار الرضا (ع)، تقدیم سید محمد مهدی سید حسن خراسان، منشورات الحیدریة، نجف، ۱۳۹۰ هـ. ق.

_____، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، مکتبة الصدوق، تهران، ۱۳۹۲ هـ. ق. (۴ جلد)

_____، ابوجعفر محمدبن حسن فروخ صفار، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ص)، تصحیح میرزاحسن کوجه باغی منشورات الاعلمی، تهران، ۱۴۰۴ هـ. ق.

- ملانعیما طالقانی، اصل الاصول، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد سوم، مشهد، ۱۳۵۵ هـ. ش.
- ابو منصور احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، تصحیح ابراهیم بهادری و محمد هادی به، دار الاسوة، تهران، ۱۴۱۶ هـ. ق. (۲ جلد).
- ابو جعفر محمد بن جریر طبرسی، دلائل الامامة، نجف، ۱۳۸۳ هـ. ق.
- ابو علی فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، بیروت، ۱۳۷۹ هـ. ق. (۵ مجلد).
- شیخ ابو جعفر محمد طوسی، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، ۱۴۱۴ هـ. ق.
- نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ____ شرح الاشارات والتنبیها، تهران ۱۴۰۳ هـ. ق. (۳ جلد).
- شیخ آقا بزگ طهرانی، الذریعة فی تصانیف الشیعة، دار الافوادم، بیروت، ۱۴۰۶ هـ. ق. (۲۶ جلد).
- کمال الدین عبدالرزاق قاسانی، تأویلات القرآن الکریم، تحقیق مصطفی غالب، بیروت ۱۹۷۸ م. (۲ جلد)
- عزیز الله عطار دی، مسند الامام الرضا (ع)، مشهد.
- عیاشی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تهران، ۲ جلد.
- عبدالرزاق فیاض لاهیجی، شوارق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ هـ. ق.
- ____ حاشیه شرح الاشارات، مخطوط.
- ____ دیوان فیاض لاهیجی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- مجد الدین فیروز آبادی، القاموس المحیط، بیروت.
- ملاحسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، منشورات الاعلمی، بیروت، ۱۴۰۲ هـ. ق. (۵ جلد)
- ____ علم الیقین، تصحیح محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ هـ. ق. (۲ جلد)
- قطب الدین رازی، حاشیه شرح الاشارات، ذیل شرح الاشارات محقق طوسی، تهران، ۱۴۰۳ هـ. ق. (۳ جلد)
- قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، تهران.
- علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، تصحیح سید طیب موسوی جزائری دار السور، بیروت، ۱۴۱۱ هـ. ق. (۲ جلد)
- شیخ عباس قمی، الفوائد الرضویه، قم.
- علاء الدین قوشچی، شرح تجرید العقاید، چاپ سنگی، تهران.
- داود قیسری، شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی تهران.
- محمد حسین کرمانی، حاشیه شوارق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ هـ. ق.
- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ هـ. ق. (۸ جلد)

محمدجعفر لاهیجی لنگرودی، شرح رساله المشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

_____ حاشیه شولوق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ ه.ق.

ملا محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، تهران، ۱۱۰ جلد.

شیخ باقر محمودی، نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغة، مؤسسة الاعلمی، بیروت (۸ جلد)

آقا علی مدرس طهرانی، بدایع الحکم، تنظیم احمد واعظی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۶ ه.ش.

_____ تعلیقات الاسفار، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس، جلد اول، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.

کلمات الامام الحسین (ع)، مؤسسة البعثة، معهد تحقیقات باقر العلوم، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.

لوئیس معلوف، المنجد

شیخ مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ۱۴۱۳ ه.ق.

_____ الامالی، تصحیح حسین استادولی و علی اکبر غفاری، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.

شیخ عبدالله مقانی، تنقیح المقال، فی معرفة علم الرجال، چاپ سنگی. (۳ جلد)

میر داماد (محمد باقر حسینی)، الافق المبین، مخطوط

_____ القیسات، باهتمام مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷ ه.ش.

نظام الدین حسن بن محمد قمی نیشابوری، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق ابراهیم عطوه عرض، قاهره ۱۳۸۱ ه.ق.

شیخ علی نوری، حاشیه شولوق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ ه.ق.

ملا علی نوری، حاشیه الاسفار، تهران، ۱۳۸۷ ه.ق. (ذیل اسفار ۹ جلدی).

_____ حاشیه شولوق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ ه.ق.

_____ حاشیه الشواهد الربوبية، مخطوط.

میرزا محمد حسن نوری، حاشیه شولوق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ ه.ق.

ملا محمد علی نوری، حاشیه شولوق الالهام، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ ه.ق.

علاء الدین علی المتقی الهندی، كنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح بکری حیانی و منوّه السقا، بیروت ۱۴۰۵ ه.ق. (۱۶ جلد).

فهرست آیات

- البقرة / ٣: الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوة و مما رزقناهم ينفقون ١٢٤
- البقرة / ٤: والذين يؤمنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك و بالآخرة هم يوقنون ١٢٤
- البقرة / ٥: اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون ١٢٤ .
- آل عمران / ٣٠: يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً و ما عملت من سوء ١١٨، ١١٠
- آل عمران / ٥٥: اذ قال يا عيسى انى متوفيك و رافعك الىّ و مطهرك من الذين كفروا ١٢٨
- آل عمران / ١٦٣: هم درجات عند الله و الله بصير بما يعملون ٢٩٤
- آل عمران / ١٩١: الذين يذكرون الله قياماً و قعوداً و على جنوبهم و يتفكرون فى خلق السموات و الارض ١٢٤
- النساء / ٥٦: ... كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها لينفقوا العذاب ٩٦
- النساء / ٧٨: ... و ان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ٨١، ١٣٠
- النساء / ٧٩: ... و ما اصابك من سيئة فمن نفسك ٨١
- النساء / ٩٧: ان الذين توفيههم الملائكة ظالمى انفسهم قالو فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين ١٢٧
- المائدة / ٥٤: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله واسع عليم ١٢٤

المائدة / ٦٤: وقالت اليهود يد الله مغلولة غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ٨٢
 الانعام / ٣٥: وإن كان كبر عليك أراضهم فإن استطعت أن تتبغى نفقاً في الأرض أو سلفاً في السماء... ١٢٤
 الانعام / ٦١: ... حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ١٢٧

الانفال / ١٧: ... ومارميت أذرميت ولكن الله رمى ٨١، ١٢٧

التوبة / ١٤: قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ٨١
 التوبة / ٣٥: هذا ما كنزتم لأنفسكم فأنقذوا ما كنتم تكتزون ٥٣٥

هود / ٥٦: انى تؤكّلت على الله ربى وربكم ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم ١٣١

يوسف / ١٠٣: وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ١٢٤
 يوسف / ١٠٥: وكآين من آية فى السموات والأرض يعرّون عليها وهم عنها معرضون ١٢٤

ابراهيم / ٤٨: يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار ١١٤، ١١٥، ١١٦، ٢٩٥

الحجر / ٨١: وآتينهم آياتنا فكانوا عنها معرضين ١٢٤

النحل / ٤٨: أولم يروا الى ما خلق الله من شىء يتفوّاض لاله عن اليمين والشمائل ١٢٢
 النحل / ٥٠: يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ١٣٢

الاسراء / ١٣: وكلّ انسان الزمناه طائرته فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً ١١٠، ١١٨، ١١٩
 الاسراء / ١٤: اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم حسيباً ١١٠، ١١٨
 الاسراء / ٤٤: وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ١٣٢، ١٣٦
 الاسراء / ٧٢: ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى واضلّ سبيلاً ١١٩
 الاسراء / ٨٤: قل كل يعمل على شاكلته ١٥٥، ٢٥٠، ٣٣٦، ٥١٩، ٥٢٣

الكهف / ٩: ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا ١٠٤
 الكهف / ١٣: نحن نقصهم عليك نبأهم بالحق، انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى ١٠٤
 الكهف / ٤٩: ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر

صغيرة ولا كبيرة الاحصياها وجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك احداً ١١٨، ١١١

طه / ٤٧: والسلام على من اتبع الهدى ٨٣

الانبياء / ١٠٤: ... كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين ١٠٣

الحج / ١٨: ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم ١٣٩

الحج / ٧٥: الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس أن الله سميع بصير ١٢٧

المؤمنون / ٨٨: قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون ١٣١

النور / ٣٥: الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ٣٠٧

النور / ٤١: ألم تر أن الله يسبّح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلواته وتسبيحه

١٣٣، ١٣١

الشعراء / ٢٢٧: وسيعلموا الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون ١٠٤

النمل / ١٦: وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء ١٣٩، ١٣٤

النمل / ١٨: حتى إذا اتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان و

جنوده ١٣٤

النمل / ١٩: فتبسم ضاحكاً من قولها وقال رب أوزعني ان أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ ١٣٥، ١٣٦

العنكبوت / ٤٠: وما كان الله ليطلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ٤٢٦

العنكبوت / ٦٤: وما هذه الحيوة الدنيا آلهو ولعب وان الدار الآخرة لهي الحيوان ١٠٢، ١٢١، ١٣٣،

٤٢٦

الروم / ٢٧: وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى ١٠٤، ٤٥٣

الروم / ٤١: ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ٥٣٥

السجدة / ١١: قل يتوفايكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون ٨١، ١٢٧، ١٢٨

الاحزاب / ٧٢: أنا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها ١٠٤

السبا / ٣: لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ١١٩، ١٢٤، ٥٢٤

فاطر / ٢٩: ان الذين يتلون كتاب الله واقاموا الصلوة وانفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية يرجون تجارة لن
تبور ١٩٥

فاطر / ٣٠: ليوفيهم اجرورهم ويزيدهم من فضله انه غفور شكور ١٩٥

يس / ٤٦: وما تأتيهم من آية من آيات ربهم ألا كانوا عنها معرضين ١٢٤

يس / ٦٥: اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون ١٠٢

يس / ٧٨: وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم ٩٤، ٤٥٣

يس / ٧٩: قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم ٩٤

يس / ٨٣: فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء واليه ترجعون ١٣١، ١٣٩

الصافات / ١٦٤: وما منا ألا له مقام معلوم ١٣١

الزمر / ٤٢: الله يتوفى الانفس حين موتها ٨١، ١٠٧، ١٢٨

الزمر / ٦٧: وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ١١٤

الزمر / ٦٨: ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض ألأمن شاء الله ثم نفخ فيه اخرى
١١٦

غافر / ١٦: لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ١١٧

غافر / ٧١: اذا الاغلال فى اعناقهم والسلاسل يسحبون ١٠٤

فصلت / ٢٠: حتى اذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون ١٠٩، ١٢٧،
١٣٣

فصلت / ٢١: وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شىء وهو خلقكم اول مرة
١٠٤، ١٠٩، ١٢٥، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣

فصلت / ٥٣: سزيهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ٥٢٣

الشورى / ۱۲: له مقاليد السموات والارض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ۱۳۱
الشورى / ۳۰: وما اصيبكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير ۵۳۵
الشورى / ۵۳: الا الى الله تصير الامور ۸۲

الدخان / ۴۳-۴۴: ان شجرت الزقوم، طعام الاثيم ۹۶
الدخان / ۴۵-۴۶: كالمهل يغلى فى البطون، كغلى الحميم ۹۶

ق / ۲۲: فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ۱۰۸

الذاريات / ۵۶: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ۱۲۰

الطور / ۹-۱۰: يوم تمور السماء مورا، وتسير الجبال سيراً ۱۱۶

القمر / ۵۰: وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ۱۲۳، ۵۲۳

الرحمن / ۲۶: كل من عليها فان ۱۰۱
الرحمن / ۲۷: ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ۱۰۱
الرحمن / ۲۹: كل يوم هو فى شأن ۸۲

الواقعة / ۶۲: ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون ۹۳

الحديد / ۱: سبىح لله ما فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم ۱۳۲

المجادلة / ۱۱: ... يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير ۱۲۸
المجادلة / ۱۸: يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ۱۲۵

الجمعة / ۱: يسبىح لله ما فى السموات وما فى الارض الملك القدوس العزيز الحكيم ۱۳۳

الانسان / ۳۰: وما تشأون الا ان يشاء الله، ان الله كان عليماً حكيماً ۱۲۷

النازعات / ٤٠: واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى ٦٩
النازعات / ٤١: فان الجنة هي المأوى ٦٩

الطارق / ٩: يوم تبلى السرائر ١١٩، ١٢٤

الاعلى / ١٧: والآخرة خير وابقى ١٢١

الفجر / ٢٧: يا ايها النفس المطمئنة ٥٣٤

الفجر / ٢٨: ارجعى الى ربك راضية مرضية ٥٣٤

الفجر / ٢٩: فادخلى فى عبادى ٥٣٤

الفجر / ٣٠: وادخلى جنتى ٥٣٤

الهمزة / ٦: نار الله الموقدة ٩٧

الهمزة / ٧: التى تطلع على الافئدة ٩٧

التوحيد / ٢: الله الصمد ٥١٩

فهرست روایات

- اذا كان يوم القيامة دفع الى الانسان كتابه ثم قيل اقرء فيقرء ما فيه ١١١
- انه سئل عن النفختين كم بينهما؟ قال: ما شاء الله، قال فاخبرني يا بن رسول الله ١١٦
- انه سئل عن قول الله عز وجل الله يتوفى الانفس حين موتها وقوله قل يتوفىكم ملك الموت ١٢٧
- ان الله تعالى جعل لملك الموت اعواناً من الملائكة يقبضون الارواح بمنزلة صاحب الشرطة ١٢٧
- ان الله يدبر الامور كيف يشاء ويوكل من خلقه من يشاء بما يشاء ١٢٨
- ان الله علمنا منطق الطير كما علم سليمان بن داود و منطق كل دابة في بر و بحر ١٣٥
- ان الامام لا يخفى عليه كلام احد من الناس ولا طير و بهيمة ولا شيء فيه الروح ١٣٥
- ان لله ملكاً في صورة الديك الاملح الاشهب برائته في الارضين السابعة ١٣٣
- اعطى سليمان بن داود مع علمه معرفة المنطق بكل لسان و معرفة اللغات و منطق الطير ١٣٥
- ان يهودياً من يهود الشام و احبارهم قال لاميرو المؤمنين (ع): فان ابراهيم (ع) قد بهت ٩٤
- اللهم اني اسئلك ... بنور وجهك الذي اضاء له كل شئ، يا نور يا قلوس ٣٠٧
- اللهم اني اسئلك من نورك بانوره و كل نورك تير اللهم اني اسئلك بنورك كله ٣٠٧
- ايها الناس ان الله ما خلق العباد الا ليعرفوه، فاذا عرفوه عبده ١٢٠
- اول الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيده ١٢١
- اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله عز وجل توحيده ١٢١
- ان الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء و فسحة و روح المسيئ في ضيق و ظلمة ٩٤، ٢٩.

بحول الله وقوته اقوم واقعد ٨٢

بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له، وبتجهيزه الجوهر عرف ان لا جوهر له ١٣٧، ١٣٩

تحصنت بذى العزة والجبروت و توكلت على الحى الذى لا يموت ٣٠٧

توحيده تميزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة ٢٧٨، ٣٣٧، ٤٨٥

جاء ابى ابن خلف، فاخذ عظماً بالياً من حائط ففته، فقال يا محمد اذا كنا عظماً ٩٤

جف القلم بما هو كائن ٨٢

خارج عن الحدين حدّ الابطال والتشبيه ٨٢

خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها فقد مثابته جواهر اوائل عللها ٢٥٤

سبحانك يا مقدر النور يا نور كل نور يا نور اقبل كل نور يا نور ابعد كل نور ٣٠٧

السلام على نور الانوار وحجج الجبار ٣٠٧

العبودية جوهره كنهها الربوبية ٨١

علمنا منطق الطير واوتيت من كل شىء قدوالله علمنا منطق الطير وعلم كل شىء ١٣٥

فعند ذلك يختم الله على السنتهم وينطق جوارحهم، فشهد السمع بما سمع مما حرمه الله ١٠٩

فيقولون لله: يارب هؤلاء ملائكتك يشهدون لك ثم يحلفون بالله ١٢٥

القدرية مجوس هذه الامة ٨٢

القدر سر الله ولا تظهر واسر الله ٥٣٣

القدر بحر عميق فلا تلجه ثم سألته، فقال: انه طريق وعرف فلا تسلكه ٥٣٣

قبضته ملكه لا يملكها معه احد، قال اليمين اليد واليد القدرة والقوة ١١٤

قهر عباده بالموت والفناء ١١٥

كانه فعله تلك الساعة ١١٤

كنا فى سفر مع رسول الله ما استقبلنا حجرا ولا شجراً الا سلم رسول الله ١٣٨

لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ٨٢، ١٢٦، ١٣٠

لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ٨١

لا يقبل الله عملاً الا بمعرفة ولا معرفة الا بعمل فمن عرف دلته المعرفة ١٢٢

ما من طير يصاد فى بر ولا فى بحر ولا يصاد شىء من الوحش الا بتضييعه التسبيح ١٣٢، ١٣٦

وقع عنده زوج ورشان على الحائط وهذلا هديلهما ١٣٥

يا نور النور يا مدبر النور ٣٠٧

يبذل الله الارض غير الارض فيسطها ويمدها مداً لا ديم العكاظي ١١٤

يذكر العبد جميع ما عمل وما كتب عليه حتى كأنه فعله تلك الساعة ١١١

فهرست اشعار

فان القول ما قالت حذام / ۱۷۷	اذ قالت حذام، فصدقوها
لله دري ما احسن صدرى / ۲۰۴	انا ابو النجم وشعرى شعرى
مع العفارىت بارض قفر / ۲۰۴	ينام عينى وفؤادى يسرى
فتشابهها وتشاكل الامر / ۸۲	رق الزجاج ورقّت الخمر
و كأنه قدح ولا خمر / ۸۲	فكانه خمر ولا قدح
فان من نصر الجانى هو الجانى / ۲۰۴	فان تكونوا براء من جنائته
بنوبنت مخزوم والدك العبد / ۲۰۳	وان سنام المجد من آل هاشم
در لكان البايع مغبوناً / ۸۷	هذا كتاب لو يباع لوزنه

از شیر حمله خوش بود و از غزال رم / ۲۹۵	حق جان جهان است و جهان جمله بدن
پیدا است سرّ وحدت در اعیان / ۸۳	افلاك عناصر و موالید اعضا
اصناف ملائکه حواس این تن / ۸۳	ذات نایافته از هستی بخش
توحید همین است دگرها همه فن / ۸۳	قبول ماده شرط است در افاضه فیض
کی تواند که شود هستی بخش / ۴۴۲، ۳۰۹	
و گر نه بخل نیاید ز مبداء فیاض / ۴۵۴	

فهرست اعلام

۳۱۷، ۳۲۱، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۷،
۳۴۸، ۳۹۲، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۴،
۴۳۴، ۴۳۵، ۴۴۰، ۴۶۲، ۴۶۶،
۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۱، ۴۸۸،
۴۹۳، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۳۲، ۵۳۴

۵۳۵

ابن شهر آشوب ۱۳۸

ابن عباس ۱۳۵

ابن عربی ۱۳۱، ۱۳۷، ۸۲

ابن کمونه ۱۵۰، ۲۲۳، ۲۸۰، ۴۴۷

ابوالنجم ۲۰۴

ابونواس ← فرزندق

ابوهريرة ۱۱۴

اثیرالدین ابهری ۵۴

ابی بن خلف الجحمی ۹۴

شیخ احمد احسائی ۲۴

احمد بن حنبل ۸۲

آ

سیدجلال الدین آشتیانی ۲۶، ۳۱-۳۳، ۴۰،

۴۸-۵۱، ۶۱، ۹۳، ۱۸۷، ۳۷۳، ۳۷۵

۵۰۹، ۵۰۵

میرزا حسن آشتیانی ۱۴، ۲۸۵

آدی ۲۵۴

غلامحسین آهنی ۹۳، ۱۸۷

الف

ابراهیم (ع) ۹۴

میرزا ابراهیم ۱۴۲

غلامحسین ابراهیمی دینانی ۳۲، ۳۷

ابن اثیر ۱۳۳

ابن حاجب ۲۴، ۶۰، ۶۱

ابن سینا ۲۴، ۶۰، ۶۲، ۱۴۰، ۱۹۹،

۲۰۰، ۲۱۱، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۶۲،

۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۱۱

فضل الله الهی [آشتیانی] ١٩٥، ٤٠، ٣٩
 امام علی (ع) ١٢٨، ١٢٧، ١٢٥، ١٢١، ٩٤، ٧٠، ١٣٧، ١٣٨، ٢٥٤، ٢٧٨، ٢٩٥، ٣٣٧
 امام حسین (ع) ١١٤، ٩٤
 امام سجاد (ع) ١٢٠، ١١٦
 امام باقر (ع) ١٣٦، ١٣٥، ١١٨
 امام صادق (ع) ١٠٥، ٩٨، ٩٧، ٩٥، ٩٤، ٢٩، ١٠٩، ١١١، ١١٤، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٥
 ٢٩٥، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٢، ١٣٠، ١٢٧
 امام کاظم (ع) ١٣٥، ٩٤
 امام رضا (ع) ١٣٦، ١٢٠
 امام زمان (عج) ٨٧
 محسن امین جبل عاملی ٢٧٥
 محمد حسن خان اعتماد السلطنه ١٤
 شیخ محمد حسین غروی اصفهانی ٣٧، ٣١
 میرزا باقر اصطهبانی ٣١، ١٤
 عضد الدین ایچی ٤٠٤

ب

شیخ یوسف بحرانی ٢٩٢
 سید محمد صادق بحر العلوم ٢٩٢
 عبد العلی بن محمد نظام الدین بحر العلوم ٥٥
 بدیع الملک میرزا ١٤
 عبد الرحمن بدوی ٣٠٧، ٢٦٢
 شیخ محمد تقی بروجردی نجفی ٣٧
 بعض الافاضل ممن ادر کنا عصره ٤١٣
 بعض اجلّة المتأخرین ١٦٦

احمد بن محمد بن عبره ١٧٧
 ملا احمد بن ابراهیم اردکانی ٥٩، ٥٨، ٣٦
 ٢٣٤، ١٨٧، ١٨٦
 ملا اولیاء ٥٩
 رضی الدین محمد بن حسن استرآبادی ٣٧
 ارسطو ٤٢٧، ٣٤٩، ٣١٧، ٣٠٧، ٢٦٢، ١٠٥
 اساطین الالهیین ٢٣٢
 الاستاد سلمه الله ٢٨٩
 حسین استادولی ١٢١
 اسحاق بن عمار ١٣٦
 اسرافیل ١١٦
 اشراقیون ٤٣٤
 اشاعره ٤٢٩، ٣٨٧، ٩٢، ٨٢
 میرزا هاشم اشکوری ٤٩، ١٤
 ابوالحسن الاشعری ٣١٦
 ملا اسماعیل اصفهانی ١٧٢، ٥٩، ٥٨، ٣٦
 ٣٧٦، ٣٨٠، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٣
 ٣٩٥، ٣٩٩، ٤١٠، ٤١٢، ٤١٤، ٤١٦
 ٤٣١، ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٥
 ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٧
 ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٧، ٤٨٩
 اعظم الحكماء ٢٣٤، ١٨٦
 اعظم الفلاسفة ٢٧٠، ٢٦٢، ١٨٤، ١٥٥
 حسین اعلمی ٩٥
 الافاضل الذین عاصرناهم ٢٢٠
 افضل المحققین قدس سره ٤٣٥
 افلاطون ٥٣٤، ٣٤٩، ٣١٦
 افلوطین ٣١١

بعض البارعين من المتألهين ۱۷۷، ۱۷۵
 ۱۷۵

بعض السادات المعاصرين ۲۶۲
 بهمنیار ۴۸۱، ۲۱۷
 محسن بیدارفر ۴۸
 بیضاوی ۴۵۸

خ

خاتون آبادی ۶۰
 الخامس بن الخمس ۱۴۲
 عبدالله خاکسار ۱۰۶
 آخوند ملا محمد کاظم خراسانی ۳۷
 عبدالحسین بن آخوند ملاعلی خراسانی ۵۹
 شرف الدین خراسانی ۳۱۶
 شمس الدین محمد خضری ۶۰
 محقق خفزی ۵۲۹
 میرزا محمد باقر موسوی خوانساری ۹۸،
 ۲۹۲
 محمد خواجوی ۴۲۹، ۳۰۷، ۹۳
 آقا جمال خوانساری ۵۲۷، ۳۴۸، ۳۴۷، ۲۰۶،
 ۵۳۰
 آقا جمال الدین محمد خوانساری ۶۲، ۶۰، ۵۶
 محمد علی شریف خوانساری ۱۸، ۱۷

د

داود (ع) ۱۳۶
 سید صدرالدین دشتکی شیرازی ۱۹۷،
 ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۳، ۲۰۱-۱۹۹
 ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۴۷، ۳۲۵

ت

تفتازانی ۳۷۷، ۲۰۴، ۹۲، ۷۴
 تنکابنی ۲۹۴، ۹۸، ۱۴

ج

عبدالقاهر جرجانی ۲۰۳
 میرزا ابوالحسن جلوه ۵۵، ۲۲، ۱۴
 میر سید شریف جرجانی ۹۲
 جمال الدین حسن بن زین الدین ۲۹۷
 جوهری ۱۳۳
 ابوالقاسم جیلانی ۱۴۲، ۲۳

چ

چلبی ۲۲۵

ح

مهدی حائری زاده ۳۷
 نجفقلی حبیبی ۱۱۵
 حدام ۱۷۷
 حرث بن وکیده ۱۰۴
 حسن حسن زاده آملی ۲۹۰، ۱۶۳، ۳۷، ۲۲

۵۰۹، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۲۱، ۵۲۴

س

میرزا حسین سبزواری ۱۴
 ملا محمد باقر سبزواری ۶۰
 ملاهادی سبزواری ۱۴، ۱۵، ۳۶، ۴۸، ۴۹،
 ۱۱۵، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶
 سلیمان (ع) ۱۳۴، ۱۳۶، ۲۹۴
 کمال الدین سہالوی ۵۵
 نظام الدین سہالوی ۵۴
 شہاب الدین سہروردی ۲۴، ۵۷، ۲۲۳، ۲۴۷،
 ۲۴۸، ۲۶۰، ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۰۷، ۳۱۷،
 ۳۲۶، ۳۳۲، ۴۲۷
 سید بن باقی ۱۱۴
 سیدسند ← صدر الدین دشتکی
 محمد اعلم سندیلی ۵۵

ش

شیخ حسن شفیعیان ۵۹
 شیخ محمد حسین شمیرانی ۲۳
 شہرزوری ۵۷
 شہرستانی ۳۱۶
 شیخ احمد شیرازی ۳۳، ۳۴، ۵۵، ۱۹۲
 میرزا عبدالکریم شیرازی ۵۵
 قطب الدین شیرازی ۵۷
 شیخ غلامعلی شیرازی ۱۴، ۳۱

ص

صبحی صالح ۱۱۰

۳۵۱، ۳۸۳، ۴۶۶، ۴۶۷

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی ۴۵۸
 میر صدر الدین دشتکی ۴۱، ۴۲، ۶۱
 میر غیاث الدین منصور دشتکی ۲۴، ۶۰
 جلال الدین دوانی ۲۴، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۱۶۶،
 ۱۸۵، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱،
 ۲۱۲-۲۱۴، ۲۲۹، ۳۸۰، ۴۰۹، ۴۳۳،
 ۴۸۲، ۴۵۲
 دہریون ۸۲
 دیلز ۳۱۶
 دیمقر الیس (دیکریتوس) ۳۱۶، ۳۲۵
 فخر الدین رازی ۱۸۵، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۸۲
 قطب الدین راوندی ۱۰۴
 رسول اللہ (ص) ← محمد (ص)
 سید ہاشم رسولی محلاتی ۱۱۱
 سید رضی ۱۲۱، ۱۴۱
 ابو الحسن رفیعی قزوینی ۹۵

ر

راسل ۳۸
 غلام حسین رضائزاد ۳۱
 میرزا ابو الحسن رفیعی قزوینی ۳۱

ز

جار اللہ زمخشری ۲۰۴
 ملا عبد اللہ مدرس زنوزی ۱۴، ۱۶، ۳۲، ۵۸،
 ۶۱، ۷۰، ۷۱، ۸۷، ۲۸۹، ۳۹۸، ۴۲۹،
 ۴۳۹، ۴۷۵، ۴۷۹، ۴۹۹، ۵۰۴، ۵۰۵

نصیرالدین طوسی ۶۰، ۱۶۳، ۲۸۰، ۲۹۹،
 ۳۸۹، ۴۰۵-۴۰۷، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۴۲،
 ۴۵۵، ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۲،
 ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۲۹

احمد طهرانی ۳۹، ۲۶۶

احمد بن حسین تفرشی طای رازی ۵۹

موسی بن فتح الله طبرسی نوری ۲۲

محمد هادی حسینی طهرانی ۵۵

ع

عبدالحکیم ۵۹

عبدالمجید المترحینی ۱۷۷

عبدالعلی عراقی گرمودی ۲۲، ۱۴۲

آقاضیاء الدین عراقی ۳۷

عبدالرزاق قاسانی ۱۳۱

عبدالرحمن عمیره ۷۴، ۹۲

سید عبدالعظیم بن عبدالله حسنی ۹۸

حضرت عبدالعظیم ۱۴

عثمان اسماعیل یحیی ۸۲

عمادالدین عثمانی ۵۵

عرفی طالقانی ← ملانعیما طالقانی

سید محمد کاظم عصار ۲۲

عزیز الله عطاردی ۱۲۱

ابراهیم عطوه عرض ۱۳۵، ۴۵۳

ابوالعلاء عقیفی ۱۳۷

غ

مصطفی غالب ۱۳۱

میرزا الطفعلی صدرالافاضل ۱۴

صدرالمتألهین شیرازی ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۴،

۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۵۱، ۵۶،

۵۷، ۶۲، ۷۱، ۷۳، ۸۲، ۸۷، ۹۳، ۱۴۱،

۱۴۶-۱۴۸، ۱۶۹، ۱۸۷، ۲۵۵، ۲۵۶،

۲۶۴، ۲۷۳، ۲۸۹، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۳،

۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۳۱، ۳۵۱،

۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۳-۳۶۵، ۳۶۹، ۴۳۴،

۴۳۵، ۴۴۶، ۴۷۶، ۴۸۲، ۵۰۴

شیخ صدوق ۸۲، ۹۸، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۰،

۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶، ۲۹۴، ۵۳۳

مولی محمد امجد فیض الله صدیقی قنوجی

۵۴

ابوجعفر محمد بن حسن فروخ صفار ۱۳۵

سید احمد صفایی ۱۸، ۲۲

صوفیه ۲۷۹، ۲۸۰، ۴۳۹

ط

ملانظر علی طالقانی ۱۴

محمد نعیم بن محمد تقی طالقانی ۲۷۵

طبیعین ۸۲

ابو منصور احمد بن علی طبرسی ۹۴، ۹۵،

۱۲۷، ۲۷۸، ۲۹۵، ۳۳۷

ابوجعفر محمد بن حریر طبرسی ۱۰۴

ابو علی فضل بن حسن طبرسی ۱۰۱

ابو علی طبرسی ۲۹

شیخ طوسی ۱۱۱

سید صادق طباطبایی ۱۷

علاءالدین قوشچی ۴۵۳، ۹۲

ملاعلی قوشچی ۵۸

قیصری ۱۳۷

شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی ۳۷

ک

کانت ۳۷

کاتبی ۴۸۲

حاج رضا تاجر کتابفروش ۵۹

کرامیه ۴۲۹

محمدحسین کرمانی ۵۹، ۵۸، ۴۲۴، ۴۲۵

۴۴۸

محمدعلی کرمانشاهی ۳۱، ۲۲، ۱۸، ۱۷

میرزا حسن کرمانشاهی ۱۴

حاج محمد کریمخان کرمانی ۱۴

هنری کرین ۳۵۵، ۳۱۷، ۲۹۲، ۲۵۶

محمدباقر بن کربلایی ابراهیم گرگانی

(کنگانی) ۱۰۶

نقاع الاسلام کلینی ۲۹۴، ۱۳۵، ۱۰۴

کواين ۳۸

میرزا حسن کوجه باغی ۱۳۵

کنت دوگوبینو ۱۴

ل

سیدرضی لاریجانی ۲۸۹، ۱۴

محمدجعفر لاهیجی لنگرودی ۵۸، ۳۶، ۱۴

۲۸۹، ۲۳۴، ۱۸۷، ۱۸۶

علی اکبر غفاری ۱۲۸، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۰۴

ف

فارابی ۳۱۷

فتحعلی شاه قاجار ۹۸

فرزدق ۲۰۴

فرنوریوس ۳۱۱، ۲۶۲

فلاسفه ۳۳۶، ۲۷۹، ۱۶۹، ۱۶۸

فیاض لاهیجی ۱۸۵، ۱۶۳، ۶۰، ۵۸، ۱۶

۳۷۷، ۳۸۰، ۳۸۷، ۳۸۹، ۴۰۲، ۴۰۴

۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۲۸

۴۳۴، ۴۳۵، ۴۴۰، ۴۴۹، ۴۵۴، ۴۷۱

۴۸۷، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵

مجدالدین فیروز آبادی ۱۱۰، ۱۰۶

ملاحسن فیض کاشانی ۱۰۹، ۹۵، ۹۴

۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۱۰، ۱۲۵

۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۵-۱۳۷، ۲۹۵، ۴۵۳

۵۳۳

امام فخر رازی ۳۶

ق

قدریه ۸۲

ملا آقا قزوینی ۲۸۹، ۱۴

قطب الدین رازی ۴۹۴، ۴۹۳، ۴۶۰

قطب الدین شیرازی ۳۶۸

شیخ عباس قمی ۲۹۴، ۹۸

آقامحمد رضا قمشه ای ۴۹، ۴۸، ۱۵، ۱۴

قاضی سعید قمی ۶۰

۱۵۷، ۱۵۸، ۲۴۹، ۲۵۵، ۳۲۳، ۴۱۶،
۴۲۷، ۵۲۹، ۵۳۰

ن

حامد ناجی اصفهانی ۴۸
ناصرالدین شاه قاجار ۱۴
شیخ محمد حسین نائینی ۳۷
سید حسین نصر ۵۵
نظام الدین حسن بن محمد قمی نیشابوری
۴۵۳، ۱۳۵، ۱۳۴

نظام معتزلی (ابراهیم سیار) ۳۱۶، ۳۱۵
سید محمد بدرالدین نعسانی حلبی ۹۲
محمد ابراهیم نقشه فروش ۲۸۹، ۱۴
سید دلدار علی نقوی نصیر آبادی ۵۵
سید حسین بن دلدار علی نقوی ۵۵
سید محمد تقی بن حسین نقوی ۵۵
النوادی الطریف ۸۲

ملا علی نوری ۳۰۱، ۲۹۲، ۱۷۲، ۵۸، ۵۵، ۱۴
میرزا محمد حسن نوری ۴۵۲، ۴۵۱، ۲۸۹
شیخ علی نوری (شیخ الشوارق) ۱۷، ۱۴
۵۸-۶۰، ۳۸۸، ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۸
۴۴۸، ۴۶۳، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۹
حیدرقلی خان قاجار نهاوندی ۱۴
ملا علی نوری ۴۸، ۱۵، ۵۰، ۵۵، ۵۸، ۵۹
ملا محمد علی نوری ۴۳۰، ۴۲۶، ۵۹، ۵۸
۴۳۱، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۷۵

هـ

سید حیدر علی هندی ۵۵

ملاحسن لکنهوی ۵۴
لجیم بن صعب ۲۲۹
لیو کیپوس ۳۶۸

م

مانوی ۸۲
ملا محمد باقر مجلسی ۱۰۵، ۱۰۴
شیخ باقر محمودی ۱۵
حضرت محمد (ص) ۱۱۴، ۹۴، ۸۷، ۷۰
۱۲۰، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۵، ۲۲۶،
۲۹۴
محمد تقی ۱۰۶، ۵۹
محمد حسن ۵۹
آقاعلی مدرس طهرانی ۶۲-۱۳، ۷۰، ۷۱
۸۷، ۹۰، ۹۸، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۹۵، ۲۶۰
۳۰۵، ۳۱۰، ۳۵۱، ۳۶۹، ۳۸۸، ۳۹۶
۴۱۷، ۴۲۵، ۴۳۸، ۴۵۲، ۴۶۳، ۴۶۵
۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۹، ۵۳۵
مشائین ۱۵۸، ۱۶۸، ۲۶۲، ۲۸۰، ۳۰۷، ۳۳۷
۳۵۱، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۴۷
۴۳۴
مشکو۳۲۹
مصطفی الحکماء (ملا مصطفی قمشه‌ای) ۳۶
۱۸۶، ۱۸۷، ۲۳۴
مرتضی مطهری ۲۱۷
معتزله ۸۲
شیخ مفید ۱۰۴، ۱۲۱
مفقانی ۹۸، ۲۹۴
سید محمد باقر موسوی خراسانی ۹۴
سیر داماد (محمد باقر حسینی) ۳۵، ۳۶، ۶۲

فهرست كتب

الف

- رسالة في اثبات المعاد الجسماني ٣١
اثولوجيا ٢٦٢، ٥٦، ٤١
الاحتجاج ١٢٧، ١١٠، ٩٧، ٩٥، ٩٤، ٢٩
٣٣٧، ٢٩٥، ٢٧٨
الارشاد في معرفة حجج الله على العباد ١٠٤
الاسفار ١٥، ١٧، ٢٦، ٣٤، ٣٥، ٤٨، ٧١، ٧٣، ٨٢، ٨٣، ٨٧، ٩٣، ٩٧، ٩٩، ١٤١، ١٤٦
١٤٨، ١٥٠، ١٥٣، ١٦٩، ١٧٥، ١٧٦
١٨٥، ٢٨٠، ٢٨٩، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١١
٣٣١، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٩، ٤٢٩، ٤٤٦
٤٧٦، ٤٨٤
الاشارات والتنبيهات ٢٤٢، ٢٦٢، ٣١١
اصل الاصول ٢٧٥
اصول الحكم ١٨٤، ٢٠١، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٣٩
٢٤١، ٣٢٤، ٣٢٧
ايعان الشيعة ٢٧٥
الافق المبين ٣٥، ١٥٧، ١٥٨، ٢٥٠، ٢٥٥
٤١٦

- افلوطين عند العرب ٢٦٢
الامالي (طوسي) ١٢١
الامالي (مفيد) ١٢١
انوار جليه ٣٣

ب

- بحار الانوار ١٠٤، ١١٥، ٢٥٤، ٣٠٧
بدائع الحكم ١٥، ١٦، ٢١، ٢٣، ٣٣، ٣٥، ٣٩
٥٨، ٦١، ٢٦٠
بصار الدرجات ١٣٥
بعض المحررات ١٨٣

ت

- تاويلات القرآن الكريم ١٣١، ١٣٢
تجريد الاعتقاد ٥٧، ٦٠
تحفة الحكيم ٣١
تجريد العقائد ١٦٣، ٢٩٠، ٤٠٦، ٤٢٠
التجليات الالهية ٨٢
التحصيل ٢١٧

التعليقات ٣٠٧

تعليقات الاسفار (سبزواری) ١٧٥، ١٧٦،

١٨٥

تعليقات الاسفار (مدرس طهرانی) ١٥-١٨،

٢١، ٤٩، ٥٨، ٧١، ٨٧، ٩٢، ٣١٠، ٣٣٨،

تعليقات الهيئات الشفا (صدرا) ٤٨، ٥٦، ٣٠٣،

٣٤٣-٣٥١، ٤٣٤

تعليقات على حاشية شرح التجريد ٢٠٦

تعليقات على حواشي الجلالية ٢٧٥

تعليقات على حواشي شرح حكمة الاشراق

٥٧، ٣٦٩

تعليقات على حواشي الفيض على

شرح الاشارات ٦٠

تعليقات على حواشي الزنوزي على حواشي

الفيض على شرح القوشجي ٦٠

تعليقات على الحواشي الجمالية على

الحواشي الخفية ٦٢

تعليقة على حاشية رسالة القدر ٦٢

تعليقات على حواشي الهيئات الشفا ٥٦، ٣٥١،

تعليقات على شرح الهداية الاثرية ٥٤-٥٦،

٣٣٩

تعليقات الشوارق (ملا اسماعيل) ٥٨، ٥٩،

١٧٢

تعليقات الشواهد الربوبية (مدرس طهرانی)

١٥، ١٦، ٥٧، ٦٠، ٩٨، ٣٠٥، ٣١٢،

تعليقات الشواهد الربوبية (ملا على نوري) ٥٩،

٢٩٣

تعليقات الشواهد (سبزواری) ٤٨، ٤٩، ٥١،

تعليقات الشواهد (آقا محمد رضا) ٤٧، ٤٨،

تعليقات الشواهد (ملا على نوري) ٤٨

تعليقات شرح حكمة الاشراق ٤٨

تعليقات لمعات الهية ١٦، ٦١

تعليقة في العلة والمعلول ١٦

تعليقة في طريقه الصديقين ١٦

تعليقة في ان النفس كل القوى ١٦

تفسير العياشي ٩٤، ١١١، ١١٤، ١٣٦، ١٣٧،

تفسير الصافي ٢٩، ٩٤، ٩٥، ١٠٩، ١١١،

١١٧-١١٤، ١١٩، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥،

١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥-١٣٧،

٢٩٥، ٤٥٣

تفسير القرآن (ابن العربي) ١٣١

تفسير القرآن الكريم (ملا صدرا) ٤٨، ٩٣، ١٣٢،

تفسير القمي ١١١، ١١٦، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥،

تفسير نور الثقلين ٩٤

تقريظ على مفاتيح الغيب ١٦

التلوينات ٢٤٨، ٢٦٠، ٣١٧، ٣٢٦، ٣٣١،

٣٣٢

التنبيهات والاشارات ٦٠

تنقيح المقال ٩٨، ٢٩٤

التوحيد (صدوق) ٨٢، ١١٤، ١٢١، ١٢٨،

١٣٠، ١٣٣، ٥٣٣

رسالة في التوحيد ١٥، ٢١، ٣٥، ٤٠، ٧٠، ٧١،

٨٣

ث

الثاقبي المناقب ١٣٨

ج

الجامع الصغير ٥٣٣

الجزء ٣١٦

رسالة الجعل ۳۷

ح

حاشية التجريد (خفري) ۵۲۹

حاشية التجريد (دشتكي) ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۱۲،

۲۲۲، ۲۹۳، ۳۰۵، ۴۶۷

حاشية التجريد (دواني) ۱۶۶، ۱۸۵، ۲۰۶،

۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۴۰۹، ۴۲۰، ۴۳۳،

۴۵۲

الحاشية الجمالية على حاشية الخفري ۵۲۰

حاشية على حاشية اللاهيجي على شرح

التجريد (زنوزي) ۵۰۱، ۵۰۴

حاشية الخضري على شرحي القوشجي ۶۰،

۶۱، ۶۲

حاشية اللاهيجي على شرح التجريد ۵۰۱،

۵۰۴، ۵۰۵

حاشية رسالة سرالقدر ۵۳۱

حاشية شرح الاشارات (قطب رازي) ۴۶۰،

۴۷۵، ۴۹۳

حاشية شرح تلخيص المفتاح ۲۰۵

حاشية شرح المطالع ۱۹۷

حاشية شرح القطبي ۱۹۷، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۳،

۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۱۱،

۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۳۱، ۴۳۶، ۴۵۷،

۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۹،

۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۱،

۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۸۹

حاشية الشوارق (ملا اسماعيل) ۳۷۶، ۳۸۰،

۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۹،

۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۳۱، ۴۳۶،

۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۲، ۴۶۵،

۴۶۶، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۷۶،

۴۷۷، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۸۹

حاشية الشوارق (زنوزي) ۳۹۸، ۴۲۹، ۴۳۰،

۴۳۹، ۴۷۵، ۴۷۹، ۵۱۲

حاشية الشوارق (كرماني) ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۴۸،

حاشية الشوارق (حسن نوري) ۴۵۱، ۴۵۲،

حاشية الشوارق (محمد علي نوري) ۴۲۶،

۴۳۰، ۴۳۱، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۷۵

الحاشية على الصدر ۵۴، ۵۵

الحاشية على شرح الهداية الاثرية ۵۴، ۵۵

حاشية المشاعر (اردكاني) ۲۳۴

رسالة حدوث العالم ۴۲۹

حكمة الاشراق ۳۰۷، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۵۹،

۳۵۵، ۳۶۹

خ

الخرائج والجرائج ۱۰۴، ۱۳۸

(مجلة) خردنامه صدر ۱۸۱

د

دانشنامه علایی ۴۹۷

دلائل الاعجاز ۲۰۳

دلائل الامامة ۱۰۴

ديوان فياض لاهيجي ۹۲

ذ

الذريعة ۱۸، ۲۳، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۴۸، ۵۵، ۵۸،

٦٠

النريعة الى تصانيف الشيعة ٢٩٣، ٢٧٥، ١٠٦

ر

رسائل ابن سينا ٥٣٥، ٣٠٧

رسائل اخوان الصفاء ٣٠٧

روضات الجنات ٢٩٤، ٩٨

رسائل حكيم سبزواري ٥٠

رسائل فلسفي صدر المتألهين ٤٨

ز

زاد المسافر ٩٢، ٢٦

س

رسالة سبيل الرشاد في اثبات المعاد ١٥

٢٩٥، ٢٩٤، ٨٧، ٥٨، ٥٠، ٤٠، ٣٣، ٢١

رسالة سر القدر ٥٣٤، ٥٣١، ٦٢

رساله سرگذشت ٤٨

ش

شرح الاشارات والتنبيهات ٣٨٩، ٢٩٩، ٦٠

٤٩٧، ٤٩٣، ٤٨٨، ٤٨٠، ٤٧٥، ٤٠٦

شرح حكمة الاشراف ٣٦٩، ٣٥٥، ٥٨

شرح حال و آراء فلسفي ملا صدرا ٤٠

شرح تجريد العقائد (قوشجي) ٩٢، ٦٠، ٥٨

٥٠٤، ٥٠٣، ٥٠١، ٤٥٣، ٤٠٦، ٤٠٥

٥٢٩، ٥٠٥

شرح تلخيص المفتاح ٢٠٥، ٢٠٤

شرح دعاء الصباح ١١٥

شرح زاد المسافر ٩٣، ٣٢، ٣١، ٢٦

شرح الطوالع ٤٥٨

شرح غرر الحكم ٢٥٤

شرح فصوص الحكم ١٣٨، ١٣٧

شرح فصوص قيصري ٣٢

شرح الكافية ٣٧

شرح المشاعر ٢٣٤، ١٨٦

شرح المقاصد ٤٦٣، ٤٤٢، ٧٤

شرح الملخص ٤٨٢

شرح المواقف ٤٢٦، ٩٢

شرح الهداية الاثيرة ٣١٥، ٥٤، ٤٨

شرح الهداية ميدي ٥٤

الشفاء ٥٦، ١٤٠، ١٩٩، ٢١١، ٢٦٢، ٢٩٨

٣٠٣، ٣٢١، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٥١

٣٩٢، ٤٠٣، ٤٣٩، ٤٧٥، ٥٣٥

شوارق الالهام ٥٨، ٦٢، ١٦٣، ١٨٥، ٣٧٥

٣٨٩، ٤٠٤، ٤٢٥، ٤٨٩

الشواهد الربوبية ٢٦، ٤٨، ٢٩، ٢٧٣، ٢٩٨

٣٠٥

شواهد ربوبية ٤٨

شهد اللغة ١٠٦

ص

صاح اللغة ١٣٣، ٤٥٨

ط

طوالع الانوار من مطالع الافكار ٤٥٨

ع

رسالة العرشية (ابن سينا) ٣٠٧

ك

- الكاشف ١٥٠، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٧
الكافي ١٠٤، ١٢٢، ١٣٥، ١٣٦
الكاشف ٢٠٤
كاوشه‌ای عقل نظری ٣٧، ٣٨
كتاب الكافية ٣٧
كشف الاستار ١٨
كفاية الاصول ٣٧
كشف المراد ١٦٣، ٢٩٠
كنز المعال ١٣٨

ل

- لغت نامه دهخدا ١٠٦
اللمعات الالهية ٦١، ٦٢، ٥٠٥، ٥٠٧، ٥٠٩
٥١٦
لؤلؤة البحرين ٢٩٤

م

- رسالة في مباحث الحمل ١٥، ١٦، ٣٥
٣٨، ٤٧، ٥٨، ١٥٨، ١٦٦، ١٨٤، ١٩٣
١٩٥، ٢٢١، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٣٨
المباحث المشرقية ١٨٥
المبدء والمعاد ٢٦، ٣٢، ٤٨، ٥٤، ٩٣
رسالة المبدء والمعاد ٢٧٤
مجمع البيان ١١١، ١١٤
مجموعه رسائل ومقالات فلسفي علامه رفيعي
قزويني ٣١
مجموعه مصنفات شيخ اشراق ٢٢٣، ٢٤٨
٢٦٠، ٢٩٢، ٣٠٧، ٣١٧

العشرية ٩٣

- العقد الفريد ١٧٧
علل الشرايع ١١٨، ١٢٠
علم اليقين ٥٣٣
العمل الضابط في الرابط والرابط ٣٧
تعليقة في العلة والمعلول ٣٣٨
عيون اخبار الرضا (ع) ١٢١، ١٣٦

غ

- غرائب القرآن ورغائب الفرقان ١٣٥، ٤٥٣
غرر الحكم ودرر الكلم ٢٥٤

ف

- الفتوحات المكية ٨٢
فصل الخطاب في تحقيق الصواب في القضاء و
القدر ٢٧٥
فصوص الحكم ١٣٧
فوائد الاصول ٣٧
الفوائد الرضوية ٩٨، ٢٩٤

ق

- رسالة في قاعدة صدور الكثير عن الواحد ٢٧٥
القاموس ١٠٦، ١١٠، ٤٥٨
القبسات ٥٣٠
قصص العلماء ٩٨، ٢٩٤
قصيدة تنبوع الحياة ٣٧
القطعات الباقية من الفلاسفة قبل السقراط
٣١٦

مجموعه مصنفات حکیم مؤسس ۱۳، ۱۵،

۸۷، ۹۲، ۲۰۱، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۸۵،

۳۱۰، ۳۲۴، ۳۲۷

المحاكمات ۴۶۰، ۴۷۵

المسائل القدسية ۴۰

مسند احمد بن حنبل ۸۲

مسند الامام الرضا (ع) ۱۲۱

مسند طيالسي ۱۳۸

مشارك الالهام ۵۸

المشارع والمطارات ۲۲۳، ۲۹۲

المشاعر ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۳۴، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۶۶

مصباح سيد ابن باقى ۱۱۵

المظاهر الالهية ۴۰

معارف اسلامي در جهان معاصر ۵۵

معالم الدين وملاذ المجتهدين ۲۹۷

معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی ۳۲

مفاتيح الغيب ۴۸، ۹۳، ۳۰۷

المقاصد ۳۷۷

مقالات الاسلاميين ۳۱۶

مقالات الاصول ۳۷

مقدمه شرح اسرار الآيات ۱۶

الملل والنحل ۳۱۶

المناقب ۱۳۸

منتخب اللغة ۱۰۶

منتخباتي از آثار حکمای الهی ایران ۲۷۵

المنجد ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۳۵

من لا يحضره الفقيه ۱۲۷، ۱۲۸

منهج الرشاد في امر المعاد ۲۷۵

المواقف ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۷

موسوعة كلمات الامام الحسين (ع) ۱۰۴

ن

مجلة نامه مفيد ۲۳، ۳۴، ۵۱

نشرية دانشكده الهيات ومعارف اسلامي

دانشگاه مشهد ۳۲

النجاة ۵۳۵

نخستين فيلسوفان يونان ۳۱۶

نظام العالم الصغير ۳۱۶

نقد عقل محض ۳۷

نهاية ابن اثير ۱۳۳

نهاية الدراية في شرح الكفاية ۳۷

نهج البلاغة ۱۲۱، ۱۳۷، ۱۳۹، ۳۳۷، ۵۳۳

نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة ۱۱۵

و

وجود رابط ومستقل در فلسفه اسلامي ۳۷

رسالة في الوجود الرابط ۱۵، ۱۶، ۳۲، ۴۰، ۵۸

۱۴۵، ۲۵۰، ۲۹۷، ۳۳۸

هـ

هداية الحكمة ۵۴

هرم هستي ۳۸

فهرست تفصیلی مطالب

۰	
۱۳	مقدمه
۱۳	حکیم مؤسس در یک نگاه
۱۵	رسائل عربی و تعلیقات فلسفی
۱۶	۱- رساله فی التوحید
۱۸	تحلیل محتوا
۲۱	۲- رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد
۲۳	تحلیل محتوا
۳۲	۳- رساله فی الوجود الرابط
۳۵	تحلیل محتوا
۳۸	۴- رساله فی مباحث الحمل
۴۱	تحلیل محتوا
۴۸	۵- تعلیقات الشواهد الربوبية
۵۱	تحلیل محتوا
۵۴	۶- تعلیقات علی شرح الهدایة الاثرية
۵۶	۷- تعلیقات علی حواشی الهیات الشفا
۵۷	۸- تعلیقات علی حواشی شرح حکمة الاشراق
۵۷	۹- تعلیقات شوارق الالهام

- ٦٠ - تعليقات على حواشي الفياض على شرح الاشارات
 ٦٠ - تعليقات على حواشي الزوزى على حواشي الفياض على شرح القوشجي
 ٦١ - تعليقات لمعات الهية
 ٦١ - تعليقة على الحاشية الجمالية على الحواشي الخفية
 ١٤ - تعليقة على حاشية رسالة سر القدر

٦٢

القسم الاول: الرسائل العربية

- ٦٧ رسالة في التوحيد
 ٧١ ١- اصل ضرورى
 ٧١ ٢- اس فلسفى
 ٧٣ ٣- كشف و اشارة
 ٧٤ ٤- استنباط تفريعية
 ٧٥ ٥- مسألة تفريعية و فلسفة تحقيقية
 ٧٦ ٦- ثمرة توحيدية فى كلمة تفريعية
 ٧٧ ٧- تفريع انتقادى و تفصيل انكشافى
 ٧٨ ٨- اشراق تفريعى
 ٧٨ ٩- نتيجة توحيدية و ثمرة ربوبية
 ٧٩ ١٠- تفريع توحيدى و تحقيق تحكىمى
 ٨٠ ١١- صراحة تنزيهية و ابانة تشبيهية
 ٨١ ١٢- تأييدات و تشييدات
 ٨٣ ١٣- مطابقة و مضاهاة

- ٨٥ رسالة سبيل الرشاد فى اثبات المعاد
 ٨٧ [مقدمة]
 ٨٨ [المركب حقيقى و اعتبارى]
 ٩٢ [زعم الاشاعة فى المعاد]
 ٩٣ [رأى صدر المتألهين فى المعاد]
 ٩٤ [مؤيدات نقلية لر جوع البدن الى حيث النفس]
 ٩٩ [نحوة افافته الوجود الامكانى من المبدء الاول]
 ١١١ [النفس كلها متحركة بذاتها الى غاياتها]

۱۱۷	[نسبة نفوسنا الى النفوس الكلية]
۱۲۵	[نحوة انتساب افعال المخلوقات الى الله]
۱۳۰	[مراتب النفس وقواها محال تصرفات نفوس اخرى]
۱۳۹	[بداهة المعاد الجسماني على تقريرنا]
۱۴۳	رسالة في الوجود الرابط
۱۴۵	مقدمة
۱۴۵	۱- فصل [في المعنى الاول للوجود الرابط]
۱۴۶	۲- نقل مقال و تقرير اشكال
۱۴۹	۳- دفع و حل
۱۴۹	۴- عقد و حل
۱۵۰	۵- تذكرة توحيدية
۱۵۳	۶- [المعنى الثانى للوجود الرابط]
۱۵۵	۷- حجاب ظلماني
۱۵۵	۸- كشف نوراني
۱۵۷	۹- رواية و تأييد و دراية و تسديد
۱۵۹	۱۰- [نحوة وجود الاعتبارات في الخارج]
۱۶۱	۱۱- [نحوة وجود النسب و الاضافات]
۱۶۲	۱۲- تلخيص و تحصيل
۱۶۳	۱۳- استبانة
۱۶۴	۱۴- وهم و ابانة
۱۶۶	۱۵- [حل المسئلة بناءً على اصالة الماهية]
۱۶۸	۱۶- ايقاض و ايماض
۱۶۹	۱۷- تشاجر و تنازع
۱۷۲	۱۸- رواية و جسارة
۱۷۵	۱۹- رواية اخرى و جسارة
۱۷۶	۲۰- وهم و تنبيه
۱۷۷	۲۱- المشاجرة الثانية
۱۷۸	۲۲- ظلمة و انارة
۱۸۰	۲۳- [البرهان على اصالة الوجود]

١٨٥	٢٤- استبانة عقلية
١٨٥	٢٥- وهم وتنبيه
١٨٦	٢٦- وهم وإشارة
١٨٨	٢٧- ضلالة وهداية
١٨٩	٢٨- وهم وإزالة
١٨٩	٢٩- هدم ودعامة
١٩٠	٣٠- وهم وتحصيل
١٩٣	رسالة في مباحث الحمل
١٩٥	١- تمهيدات وتأصيلات
١٩٦	٢- تحديد
١٩٧	٣- وهم وتحصيل
١٩٩	٤- تفضيح وتنقيح
٢٠٣	٥- فظيعة
٢٠٥	٦- هداية تنبيهية ودراسة تحديقية
٢٠٨	٧- تخطئة وجدانية
٢٠٩	٨- خصومة وحكومة
٢١١	٩- مشاجرة ومحاكمة
٢١٤	١٠- كشف وإثارة
٢٢١	١١- حكمة مشرقية
٢٢٣	١٢- كلمة عقلية لازالة شبهة وهمية
٢٢٤	١٣- دقيقة الهيئة
٢٢٤	١٤- تفرع الهامى
٢٢٥	١٥- تفرع اخر الهامى
٢٢٦	١٦- تحقيق وتنبيه
٢٢٦	١٧- لطيفة الهيئة ودقيقة فلسفية
٢٢٩	١٨- تفضيح حال و تنقيح مقال
٢٣٠	١٩- شك وهمى وتحقيق عقلى
٢٣٤	٢٠- ظلمة وإثارة
٢٣٥	٢١- ضلالة وهداية

۲۳۶	۲۲- حجاب و كشف
۲۳۶	۲۳- هدم و دعامة
۲۳۷	۲۴- وهم و تحصيل
۲۳۸	۲۵- سياقة جمهورية
۲۳۹	۲۶- ظن و توهين
۲۴۲	۲۷- تفریع عرشى
۲۴۳	۲۸- تميم و تخذيم
۲۴۳	۲۹- بسط و تشييد
۲۴۷	۳۰- ايقاظ و توهين
۲۴۸	۳۱- هدم و تقويم
۲۵۰	۳۲- تحديق عرشى و تحقيق ملكوتى
۲۵۵	۳۳- [الاصل الثانى]
۲۶۶	۳۴- نتيجة عقلية و ثمرة ملكوتية

القسم الثانى: التعليقات الفلسفية

الصف الاول: تعليقات على كتب صدر المتألهين

۲۷۱	تعليقات الشواهد الربوبية
۲۷۳	المشهد الاول: فى ما يفتقر اليه فى جميع العلوم من المعانى العامة
۲۷۳	الشاهد الاول: فى الوجود
۲۷۳	الاشراق الاول: فى تحقيقه
۲۷۵	الاشراق الثانى: فى وجدانه
۲۷۹	الاشراق الثالث: فى نحوه شمول الوجود للاشياء
۲۸۰	الاشراق الرابع: فى ان الوجود عين كل كمال
۲۸۱	الاشراق الخامس: فى التلازم العقلى بين الوجود و الماهية الموجودة به
۲۸۲	الاشراق السادس: ان الوجود فى ذاته ليس بجوهر و لا عرض
۲۸۳	لمعة تفرعية
۲۸۴	الاشراق السابع: فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا
۲۸۷	الاشراق الثامن: فى تحقيق اتصاف الماهية بالوجود
۲۸۸	الاشراق التاسع: فى حل الاشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً فى الاعيان
۲۹۱	الاشراق العاشر: فى ان الوجود هو الموضوع فى الحكمة الالهية

- ٢٩٦ اظلام وهم واشراق عقل
- ٢٩٩ الاشراق الحادى عشر: فى تعريف الامور العامة
- ٢٩٩ شبهة وحلّ
- ٣٠٢ الاشراق الثانى عشر: فى الاشارة الى المقولات واحوالها
- ٣٠٢ [خاتمة فى] علمه تعالى بذاته وبما سواه
- ٣٠٥ المقصد الاول: فى علمه تعالى بذاته
- ٣٠٥ احد عشر تمهيداً
- ٣٠٩ التنبيهات الخمسة
- ٣١٣ تعليقات على شرح الهداية الاثيرية
- ٣١٥ القسم الثانى: فى الطبيعيات
- ٣١٥ الفن الاول: فى السماع الطبيعى
- ٣١٥ الفصل الثانى: فى اثبات الهيولى
- ٣٢٥ البحث الاول
- ٣٢٦ البحث الثالث
- ٣٣٠ البحث الرابع
- ٣٣٢ البحث الخامس
- ٣٣٣ البحث السادس
- ٣٣٥ الحجة الثانية
- ٣٣٦ الحجة الرابعة
- ٣٣٨ الفصل الثالث: فى ان الصورة الجسمية لا يتجرّد من الهيولى
- ٣٤١ تعليقات على حواشى الهيات الشفاء
- ٣٤٣ المقالة الاولى: فى مبادئ الحكمة الالهية و كليات مباحث الوجود
- ٣٤٣ الفصل الاول: فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى ليتبين انيته فى العلوم
- ٣٤٧ الفصل الثانى: فى تحصيل موضوع هذا العلم
- ٣٥٠ المقالة الثانية: فى الجواهر الجسمانية
- ٣٥٠ الفصل الرابع: فى تقديم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود
- ٣٥٣ تعليقات على حواشى شرح حكمة الاشراق

۳۵۵	القسم الاول: فى ضوابط الفكر
۳۵۵	المقالة الثالثة: فى المغالطات وبعض الحكومات بين احرف اشراقية وبين احرف المشائين
۳۵۵	الفصل الثالث: فى بعض الحكومات فى نكت اشراقية
۳۵۵	مقدمة
۳۵۹	حكومة فى الاعتبار العقلية
۳۶۴	فصل فى بيان ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض
۳۶۵	حكومة اخرى فى ابطال الهيولى والصورة
۳۶۵	حكومة فى ان هيولى العالم العنصرى هو المقدار القائم بنفسه
۳۶۵	حكومة فى المثل الافلاطونية

الصف الثاني: تعليقات على كتب الفيض الالهى

۳۷۵	تعليقات شوارق الالهام
۳۷۵	مقدمة
۳۷۵	المطلب الثانى: فى موضوع علم الكلام
۳۷۷	المطلب الرابع: فى مرتبة علم الكلام وشرفه
۳۷۹	المقصد الاول: فى الامور العامة
۳۷۹	الفصل الاول: فى الوجود والعدم
۳۷۹	المسئلة الاولى: فى بداهة الوجود
۳۸۳	المسئلة الثانية: فى اشتراك الوجود
۳۸۳	المسئلة الثالثة: فى زيادة الوجود على الماهية
۳۸۸	المسئلة الرابعة: فى الوجود الذهنى
۳۹۲	المسئلة الخامسة: فى ان الوجود هو نفس تحقق الماهية
۳۹۳	المسئلة السادسة: فى ان الماهية لا تتحرك فى الوجود
۳۹۳	المسئلة التاسعة: فى ابطال ثبوت المعدومات
۳۹۵	المسئلة العاشرة: فى نفى الحال
۳۹۶	المسئلة الحادى عشر: فى تفريع بطلان ما فرغوا على القول بثبوت المعدوم
۳۹۶	المسئلة الثانية عشر: فى الوجود المطلق والمقيد
۳۹۸	المسئلة الرابعة عشر: فى ان الوجود يتكرر بالذات
۳۹۸	المسئلة الخامسة عشر: فى ان الشئىة من المعقولات الثانية
۴۰۰	المسئلة السادسة عشر: فى تمايز الاعداد

- ٤٠٣ المسئلة التاسعة عشر: فى تحصيل المواد الثلاث
- ٤٢١ المسئلة العشرون: فى اعتبارية المواد الثلاث
- ٤٢٠ المسئلة الثانية والعشرون: فى انّ علّة افتقار الممكن ماذا
- ٤٢١ المسئلة الثالثة والعشرون: فى نفى الاولوية الذاتية
- ٤٢٢ المسئلة الرابعة والعشرون: فى انّ الممكن مالم يجب لم يوجد
- ٤٢٦ المسئلة الخامسة والعشرون: فى الامكان الاستعدادى
- ٤٣٦ المسئلة السادسة والعشرون: فى خواص و الواجب
- ٤٣٦ المسئلة السابعة والعشرون: فى خواص الواجب
- ٤٤٧ المسئلة التاسعة والعشرون: فى ان الوجود من المعقولات الثانية
- ٤٤٨ المسئلة الثلاثون: فى مباحث و احكام متعلقة بالوجود و العدم باعتبار حصولهما فى الذهن
- ٤٥٠ المسئلة الحادية و الثلاثون: فى ما يتعلق باحمل
- ٤٥١ المسئلة الثالثة و الثلاثون: فى ان المعدوم هل يعادى لا
- ٤٥٤ المسئلة الرابعة و الثلاثون: فى انقسام الموجود الى واجب الوجود و ممكن الوجود
- ٤٥٥ المسئلة الخامسة و الثلاثون: فى حاجة الممكن الى المؤثر
- ٤٥٧ المسئلة السادسة و الثلاثون: فى ان الممكن فى جميع اوقات وجوده محتاج الى العلّة
- ٤٥٨ المسئلة الثامنة و الثلاثون: فى انه لاقديم مطلقاً الاّ الله تعالى
- ٤٥٨ المسئلة التاسعة و الثلاثون: فى عدم افتقار الحادث الى مادة و مدّة
- ٤٦١ الفصل الثانى: فى الماهية و لواحقها
- ٤٦١ المسئلة الثالثة: فى اعتبارات الماهية
- ٤٦٤ المسئلة الرابعة: فى بساطة الماهية و تركيبها
- ٤٦٥ المسئلة الخامسة: فى احكام اجزاء الماهية المركبة
- ٤٦٨ المسئلة السادسة: فى تشخص الماهية
- ٤٧٢ المسئلة السابعة: فى الوحدة و الكثرة
- ٤٧٩ الفصل الثالث: فى العلّة و المعلول
- ٤٧٩ المسئلة الاولى: فى تعريف العلّة و تقسيمها
- ٤٨١ المسئلة الثانية: فى احكام العلّة التامة
- ٤٨٣ المسئلة الثالثة: فى احوال العلّة مطلقاً
- ٤٨٤ المسئلة الرابعة: فى احكام الفاعل
- ٤٨٨ المسئلة السادسة: فى احوال العلّة الغائية

۴۹۱	تعليقات على حواشى شرح الاشارات
۴۹۳	النمط الاول: فى تجوهر الاجسام
۴۹۳	۱- وهم و اشارة
۴۹۵	۲- وهم و اشارة
۴۹۶	۶- اشارة

الصف الثالث: تعليقات على كتب والده المدرس الزنوزى (ره)

۵۰۱	تعليقات على الحواشى على حواشى عبدالرزاق اللاهيجى على شرح التجريد
۵۰۳	المقصد الثانى: فى الجواهر والاعراض
۵۰۳	الفصل الاول: فى الجواهر
۵۰۵	المسئلة الاولى: قسمة الممكنات بقول كلى
۵۰۷	المسئلة الثانية: ان الجوهر و العرض ليسا جنسين لما تحتهما
۵۰۷	تعليقات لمعات الهية
۵۰۹	فصل اول: در اثبات وجود واجب الوجود
۵۰۹	۱- لمعة الهية: بيان مواد ثلاث
۵۰۹	۲- تنبيه و تفصيل: بيان واجب و ممتنع و ممكن
۵۱۰	۲- لمعة الهية: علت احتياج ممكن به سبب، تنها امكان است
۵۱۰	۳- ثمره الهية و نتيجة كلامية
۵۱۱	۴- تنبيه كلامى
۵۱۲	فصل دوم: اثبات عينيت وجود در واجب الوجود
۵۱۲	۸- لمعة الهية: اشتراك معنوى وجود
۵۱۳	۹- لمعة الهية: در زيادتى وجود بر مفاهيم ماهوية
۵۱۳	۲- اوهام مفصلة و انوار مشرقة
۵۱۴	۱۰- لمعة الهية: در اصالت وجود
۵۱۴	۱- تفريع ربوبى
۵۱۴	۲- تحقيق عرشى و تحقيق ملكوتى
۵۱۵	۵- نقل برهان لزيادة بيان
۵۱۶	۶- تمثيل فيه توضيح
۵۱۶	۱۱- شك و تحصيل
۵۱۸	فصل چهارم: كنه ذات حق بر اى غير حق بوجه من الوجوه ملرك نيست

- ۵۱۸ ۲- لمعة الہیة: علم بوجه و علم بکنہ
 ۵۱۸ ۱- دقیقة فلسفیه
 ۵۱۹ ۲- لطیفۃ عرشیه و کلمۃ ملکوتیہ
 ۵۲۰ فصل ششم: توحید واجب الوجود
 ۵۲۰ ۳- لمعة الہیة: حقیقت واجب الوجود، واجب الوجود من جمیع الجهات است
 ۵۲۱ فصل دوازدهم: در اثبات علم واجب الوجود
 ۵۲۱ مقصد دوم: در بیان علم واجب به معالیل خارج از ذات
 ۵۲۱ ۱- لطیفۃ عرشیه
 ۵۲۲ ۲- نکته میزانیہ

الصف الرابع: تعليقات مختصرة اخرى

- ۵۲۷ تعلیقة على حاشية الآقا جمال الدين الخوانساری على حواشی الخفري على شرح التجريد للقوشجی
 ۵۳۱ تعلیقة على حاشية رسالة سرّ القدر

نمایه ها

- ۵۳۹ فهرست منابع
 ۵۴۵ فهرست آیات
 ۵۵۱ فهرست روایات
 ۵۵۳ فهرست اشعار
 ۵۵۵ فهرست اعلام
 ۵۶۳ فهرست کتب
 ۵۶۹ فهرست تفصیلی مطالب

به همین قلم:

□ فلسفه و کلام

- ۱- دفتر عقل (مجموعه مقالات فلسفی کلامی)، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.
- ۲- مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، جلد اول: تعلیقات الاسفار، انتشارات اطلاعات تهران، ۱۳۷۸.
- ۳- مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، جلد سوم: رسایل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات، انتشارات اطلاعات [زیر چاپ].
- ۴- تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، [در آستانه چاپ].
- ۵- زمان در فلسفه اسلامی، [در آستانه چاپ].

□ اندیشه سیاسی

- ۶- نظریه های دولت در فقه شیعه، (اندیشه سیاسی در اسلام- ۱)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶؛ چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- ۷- حکومت ولایی، (اندیشه سیاسی در اسلام- ۲)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷.
- ۸- حکومت انتصابی، (اندیشه سیاسی در اسلام- ۳)، [در آستانه چاپ].
- ۹- دغدغه های حکومت دینی (مجموعه مقالات سیاسی)، [در آستانه چاپ].

درست نامه

مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی / جلد دوم

لطفاً قبل از مطالعه اصلاحات ذیل را اعمال فرمائید :

صفحه	پاورقی	سطر	نادرست	درست	صفحه	پاورقی	سطر	نادرست	درست
۱۵	۱۳	بیان	میان	۹۲	۲	الثانیة	الثانی		
۲۱	۱۹	به رأی	به دور رأی	۹۴	۱	يعود	يعود		
۲۱	۱۹	رساله در	رساله یکی در	۹۵	۳	عادل	عادل		
۲۱	۱۹	نزولی استناد	نزولی، و دیگری در اتحاد و جودی	۹۵	۳	اذا الشئ	اذا الشئ		
			اعراض با موضوعات استناد	۹۵	۳	(در آخر اضافه شود)	(در آخر اضافه شود)		
۲۱	۲۰	است: و در	است: و در	۹۵	۵	قائلها،	قائلها،		
۲۱	۲۱	نموده ام. ۳. رساله	نموده ام. ۳. رساله	۹۹	۱	ج ۸	ج ۹		
			نموده ام. ۳. رساله	۱۰۳	۷	الجزئیه	الجزئیه		
			تحقیق، اعراض با موضوعات	۱۰۴	۴	حدیث	حدیث		
			متحدّه الوجود باشند و نگارنده این	۱۰۷	۱۷	یکن و اصلا لی	یکن و اصلا لی		
			حروف را بر این مطلب برهانی	۱۰۹	۲	مرّة اخرى مع اضافات	مرّة اخرى مع اضافات		
			خاص باشد و در رساله سبیل الرشاد	۱۱۲		اذا الفیض	اذا الفیض		
			که در اثبات معاد جسمانی نوشته	۱۱۳	۳	ثانیاً *	ثانیاً *		
			است، ذکر نموده است. ۳. رساله	۱۱۳	*	(اضافه شود)	(اضافه شود)		
۲۱	۳	(در آخر اضافه شود)	در صفحه ۳۰۰ نیز متذکر شده						
			است، و نگارنده این حروف	۱۱۴	۳	مرتین	مرتین		
			برهانی خاص به خود بر این مطلب	۱۲۲	۱۸	اذا	اذا		
			[اتحاد قدس صمودی و قدس	۱۲۵	۴	مرتین	مرتین		
			نزولی] اقامه نموده ام، و در یکی از	۱۴۱	آخر	هذه	هذه		
			مقررات خود نوشته ام...	۱۴۶	۱	احدهما *	احدهما *		
۲۱	۲	(اضافه شود)	۴. بدایع الحکم ۲۰۳.	۱۴۶	*	(اضافه شود)	(اضافه شود)		
۲۴	۲۵	عنصری دنیوی در	عنصری در	۱۴۶					
۲۵	۱	عنصری دنیوی در	عنصری در	۱۴۶					
۳۲	۸	انتقادی	ابتکاری	۱۴۶	۱۳	الاسفار	الاسفار		
۳۲	۱	(در آخر اضافه شود)	تذکر	۱۴۷	۵	الاجاب اطلاق	الاجاب اطلاق		
			داده شده است که این رساله چون	۱۴۹	۶	العقود الایجابی	العقود الایجابی		
			مختصر است و در عین اختصار	۱۴۹	۱۰	الحکمة	الحکمة		
			مشمول است بر تحقیقات عالیه،	۱۴۹	۱۴	صلر	صلر		
			نگارنده به شرح آن پرداخته ام، و	۱۴۹	آخر	الأول	الأول		
			قسمتی از آنرا اینجا نقل می کنم.	۱۴۹	۱	(اضافه شود)	(اضافه شود)		
			این شرح در صورت انجام هنوز	۱۵۳	۴	الاتحاد	الاتحاد		
			منتشر نشده است.	۱۵۳	۱۰	اذا اعتبر	اذا اعتبر		
۵۹	۱۳	ص ۵۳۴	ص ۵۳۴	۱۵۳	۱	(اینگونه اصلاح شود)	(اینگونه اصلاح شود)		
۷۳	آخر	و تقتصر	و تقتصر	۱۵۴	۱۷	هو بهذا	هو بهذا		
۷۳	۲	(حذف شود)	ولكن البرهان الذي اشار اليه	۱۵۴	آخر	الو حظ	الو حظ		
			هنا غير البرهان المذكور في اوایل	۱۵۶	۱۸	مناسب	مناسب		
			الاسفار فراجع.	۱۵۷	۳	هذا المفهوم	هذا المفهوم		
۷۴	۱۸	موضع	[في] موضع	۱۵۷	۸	المبدء	المبدء		
۹۱	۱۶	الذاتية	الذاتية	۱۶۲	۸	ثبوتة	ثبوتة		
۹۲	۲	والاقتضال	والاقتضال						

صفحة	پاورقی	سطر	نادرست	دست	صفحة	پاورقی	سطر	نادرست	دست
۱۶۲	۱۵	التبعية	التبعية	۲۹۳	۹	والمعاني	والمعاني		
۱۶۳	۳	ولا	ولا	۲۹۳	۱۱	فحيتي	فحيتي		
۱۶۳	۱۰	عارضاً لمعقول	عارضاً لمعقول	۲۹۴	۱	المعاد (ص ۹۸)	المعاد (ص ۹۸)		
۱۶۳	۵۰۲	العامه	العامه	۲۹۶	۱۰	بلفظ	بلفظ		
۱۶۵	۲	حيثي	حيثي	۲۹۹	۱۱	ذكروا	ذكروا		
۱۶۸	آخر	المتحجج	المتحجج	۲۹۹	۱۷	متفقه	متفقه		
۱۶۹	آخر	حقيقتها	حقيقتها	۳۰۱	۴۰۳	[المعام]	[المعام]		
۱۶۹	۲	ص ۹۷	ص ۹۷	۳۰۲	۷	واما	واما		
۱۷۰	۱۰	المعقولات	المعقولات	۳۰۲	۱۱	ذلك	ذلك		
۱۷۱	۸	والاشترك	والاشترك	۳۰۲	۱۲	النحاظو	النحاظو		
۱۷۱	۱۰	الاشترك	الاشترك	۳۰۲	۱۶	نفس	نفس		
۱۷۳	۳	طرف	طرف	۳۰۶	۲۲	كما [ان] اثر	كما [ان] اثر		
۱۷۳	۷	اذا الخارجية	اذا الخارجية	۳۰۷	۱۰	نورا الانوار	نورا الانوار		
۱۷۴	۲۴	فينقد	فينقد	۳۱۱	۳	برهانه	برهانه		
۱۷۷	۱۳	بينها	بينها	۳۱۹	۲	۲۳/۲۶	۱۳/۲۶		
۱۸۷	۱	ذلك	ذلك	۳۲۸	۲	ذاته و حقيقتها عنهما	ذاته و حقيقتها عنهما		
۱۸۷	۲	شي	شي	۳۳۶	۱۶	المشهور ان	المشهور ان		
۱۸۷	۳	السلسله	السلسله	۳۳۷	۱۳	ذلك	ذلك		
۱۸۸	۱۶	الصورة	الصورة	۳۳۷	۲۱	الفلاسفه	الفلاسفه		
۱۹۰	۲۰	عده	عده	۳۳۸	۲	الوجودات	الوجودات		
۱۹۵	۵	المؤلف هوله مؤلف	المؤلف هوله مؤلف	۳۳۸	۵۰۴	متباينة	متباينة		
۱۹۵	۵	الحمد لله	الحمد لله	۳۴۵	۵	لما	لما		
۱۹۷	۷	التمعارف	التمعارف	۳۴۶	۱۲	لجنس	لجنس		
۱۹۷	۳ و ۲	هامش ن	هامش ن	۳۴۶	۱۶	للخط	للخط		
۱۹۸	۱۷ و ۱۶	الافتات	الافتات			كساري الزوايا القائمة	كساري الزوايا القائمة		
۱۹۹	۳	مجرد	مجرد			في المثلث وقبول التجزئة الغير	في المثلث وقبول التجزئة الغير		
۱۹۹	۹	بذلك	بذلك			المتناهية في المقدار ۳	المتناهية في المقدار ۳		
۱۹۹	۱	شيخ الرئيس	شيخ الرئيس	۳۴۶	۳	۳. التبيين من رسالة في مباحث	۳. التبيين من رسالة في مباحث		
۲۰۰	۱	الشرح الكبير على	الشرح الكبير على			الحمل، ص ۲۱۶.	الحمل، ص ۲۱۶.		
۲۰۹	آخر	في الهيات البسيطة	في الهيات البسيطة	۳۴۷	آخر	اروده	اروده		
۲۱۱	۱۳	كالواحدة	كالواحدة	۳۴۸	۱	قد	قد		
۲۲۲	۱۷	للذات	للذات	۳۵۶	۶	الصورة	الصورة		
۲۳۰	۱	ن. الحمل	ن. الحمل	۳۵۶	۱۹	متحد مع الموضوع	متحد مع الموضوع		
۲۳۰	۳	ن. ۳. صفحة ۲۴۴، ن.	ن. ۳. صفحة ۲۴۴، ن.	۳۵۶	۲۱	فلانها	فلانها		
۲۳۸	۳	لوقول: زيد زيد	لوقول: زيد زيد	۳۶۱	۴	بانضمام	بانضمام		
۲۴۵	۲	انما	انما	۳۶۳	۱	لانهاية. تدبر	لانهاية. تدبر		
۲۴۷	۳	منشاء أ	منشاء أ	۳۶۶	آخر	آلية	آلية		
۲۵۰	۵	بناؤه والمرجع الى	بناؤه والمرجع الى	۳۶۷	۱۵ و ۱۴	جزئية	جزئية		
۲۵۰	۷	عرض	عرض	۳۶۷	۱۴	نسبة	نسبة		
۲۵۰	۷	مستودع سر الحكمة	مستودع سر الحكمة	۳۸۷	۱۹	المالم	المالم		
۲۵۱	۲۳	اذا المعاني	اذا المعاني	۴۰۰	۱۶	متلونه	متلونه		
۲۵۶	۱	ولو	ولو	۴۱۲	۱	ملا	ملا		
۲۵۹	۱۶	عرض	عرض	۴۱۶	۱۳	بقارنها	بقارنها		
۲۵۹	۲۱	ولا،	ولا،	۴۱۹	۱۴	لنظر	لنظر		
۲۵۹	۲۳	الشامخة، مرتبة	الشامخة، مرتبة	۴۲۴	۱۵	هذا الحادث	هذا الحادث		
۲۶۲	۶	الشامخة	الشامخة	۴۲۸	۱۵	باخذ احد	باخذ احد		
۲۶۶	۲	هيها	هيها	۴۵۶	۷	بترجح	بترجح		
۲۷۴	۱۶	غيره	غيره	۴۶۳	۱۳	افلها	افلها		
۲۷۵	۱	الموضوع	الموضوع	۴۶۵	۷	ناقصه	ناقصه		
۲۸۴	۱۹	قاهر علماً	قاهر علماً	۴۶۵	۹	انوري	انوري		
۲۸۷	۳	الذاتية التي	الذاتية التي	۴۶۸	۴	لقوة	لقوة		
۲۹۰	۱	(ايكونه اصلاح شود)	(ايكونه اصلاح شود)	۵۲۲	۱۵	باي	باي		
		۱. راجع المسألة الاولى من الفصل الاول	۱. راجع المسألة الاولى من الفصل الاول	۵۳۹	۶	طوسی الثاقب	طوسی الثاقب		
		من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد	من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد						